

٩٤

السنة الرابعة والعشرون
شتاء ٢٠١٧م/ ١٤٣٨هـ



تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

- فكرة الحضارة في أولى الكتابات العربية المعاصرة
- أطروحة تعارف الحضارات بين التأملات الفلسفية والتحدّيات السياسية
- القلق في الحداثة وقبلة الطرق الفكرية الجديدة أو انتهال المعنى من الشرق الثقافي
- نقد العقل الفلسفي المحض
- الخطاب الصوفي في مشروع رفاعة الطهطاوي.. مضمون أيديولوجي لمحتوى معرفي
- التسامح الإسلامي والتعايش بين الأمم.. الطاهر بن عاشور أنموذجًا

- كتب: تحديات أزمة العقلانية في الفكر الإسلامي
- ندوات: العدالة قيمةً ومعيارًا: تطلّعات إنسانيّة وحضاريّة

بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث



المراسلات

لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩
الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠
موقع المجلة على الإنترنت
البريد الإلكتروني

LEBANON - P.O. Box: 113 /5789
Hamra - Beirut 2070 1103
KUWIT - P.O Box: 941 - Dasman 15460
http: //www. kalema.net
Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة
بيروت - لبنان - طريق المطار خلف جولدن بلازا

هاتف: 455559 - 01 - فاكس: 850717 - 01
البريد الإلكتروني: darturath2012@hotmail.com

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 856677 - 1 - 961

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألّا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

محتويات العدد

No. 94 - 24th year - Winter 2017 AD/1438 HG
العدد (٩٤) السنة الرابعة والعشرون - شتاء ٢٠١٧م/ ١٤٣٨هـ

الكلمة الأولى

دراسات وأبحاث

رأي ونقاش

كتب - مراجعة ونقد

ندوات

رسائل جامعية

هـذا العـدد

من المؤكد أنّ المجتمعات المتقدمة تُولي عناية خاصة الى السلع والمواد التي تشكّل بمجموعها الإنتاج الفكري والعلمي لهذا المجتمع. وأمام هذه المجتمعات المتقدّمة التي تعتني وتُبدي اهتمامًا نوعيًّا بالإنتاج الفكري، هناك المجتمعات المُتخلِّفة التي لا تعتني بمواد الإنتاج الفكري ولا تُشجِّع على العلم والمعرفة.

ونتطلَّع ونطمح أن تكون دول العالم العربي والإسلامي، ممَّا يعتني بالإنتاج الفكري والمعرفي، وتعتبر أن زيادة الاهتمام والرعاية بالإنتاج الفكري، من مؤشرات التقدُّم في أي مجتمع من مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ومجلة الكلمة عبر أعدادها المُتنوِّعة ممَّا يعتني ويُشجِّع على إبراز الاهتمام بمواد الإنتاج الفكري والمعرفي.

ومواد هذا العدد لا تخرج عن هذا الاهتمام..

فالكلمة الأولى كتبها السيد رئيس التحرير وجاءت بعنوان: «فكرة الحضارة في أولى الكتابات العربية المعاصرة».

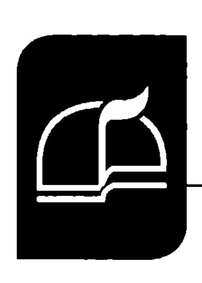
أما الدراسات والأبحاث فتضمّنت الأبحاث التالية:

«أطروحة تعارف الحضارات» للأستاذ قويدري الأخضر.. و(القلق في الحداثة) للأستاذ عبد الرزاق بلعقروز.

و«نقد العقل الفلسفي المحض» للأستاذ وائل الكردي، وغيرها من الأبحاث والدراسات التي غطّت أبواب المجلة الثابتة.

نرجو أن تُعبِّر دراسات وأبحاث هذا العدد عن هموم الأمة وتطلُّعاتها الأساسية..

ونسأل الله التوفيق والسداد..



فكرة الحضارة

في أولى الكتابات العربية المعاصرة

زكي الميلاد

- ١ -

أدب الكتابة حول فكرة الحضارة

في المجال العربي المعاصر هناك محاولتان تتفرد الاهتمام بأدب الكتابة حول فكرة الحضارة، هما محاولة الباحث السوري أستاذ التاريخ الدكتور قسطنطين زريق (١٩٠٩ - ٢٠٠٠م) في كتابه (في معركة الحضارة.. دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري)، الصادر سنة ١٩٦٤م، ومحاولة الباحث المصري أستاذ التاريخ الإسلامي الدكتور حسين مؤنس (١٣٢٩ - ١٤١٦هـ/ ١٩١١ - ١٩٩٦م) في كتابه (الحضارة.. دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها)، الصادر سنة ١٩٧٨م.

وبحسب هاتين المحاولتين فإن هذا النمط من الأدب، يمثل شأنًا جديدًا على مستوى اللغة العربية لم يكن مطروقًا من قبل بهذا النحو، فالدكتور قسطنطين زريق قدّم محاولته على أنها من أولى المحاولات والجولات في اللغة العربية، ومن جهته اعتبر الدكتور حسين مؤنس أن التأليف في موضوع الحضارة على النحو الذي سلكه في كتابه، هو أمر جديد لا في اللغة العربية

وحدها بل في سائر اللغات.

الأمر الذي يعني أن الالتفات لهذا الأدب -حسب تصور الدكتور زريق- قد تأخر إلى ستينات القرن العشرين مع محاولته التي يؤرخ لها على أنها من أولى المحاولات في النطاق العربي، التأخر الذي لم يتوقف عنده زريق فحصًا وتفسيرًا، ولعله في وقته ما كان يرى القضية بهذا المنظور، فالتأخر الذي نراه نحن اليوم في منظورنا، ربما لم يكن تأخرًا عند الدكتور زريق آنذاك.

وأما عند الدكتور مؤنس فإن هذا الأمر -على ما يبدو- لم يكن فيه تأخر، ما دام يرى أن التأليف في هذا الموضوع يعد أمرًا جديدًا ليس في اللغة العربية فحسب بل في سائر اللغات، ولا أدري إن كان هذا الجزم بالنسبة لسائر اللغات في مكانه أم لا! لكنني أظن أن هذا الإطلاق الذي لا حد له ليس محبذا؛ لأن من السهولة نقضه، أو لا أقل بالإمكان مجادلته ومحاججته عند أصحاب اللغات الأخرى، أو بعضهم على أقل تقدير.

وما يدعوني للتنبيه بهذه الملاحظة، أن كتاب الدكتور زريق الذي نشر قبل كتاب الدكتور مؤنس بما يزيد على عقد من الزمان، لم يأتِ مؤنس على ذكره قط مع أنه من أكثر المؤلفات العربية تشبُّهًا بكتابه من جهات عدة، الأمر الذي يفسر على أحد وجهين، إما جهلًا به وإما تجاهلًا.

والحمل على هذين الوجهين ناشئ عمّا ذكره مؤنس عن نفسه ومطالعاته في الموضوع، وحسب قوله فإنه لكي يكتب كتابه قرأ عشرات الكتب ليس بينها إلّا اثنان أو ثلاثة في موضوع الحضارة نصًّا، أما البقية فهي في التاريخ والفلسفة والاجتماع والأدب والجغرافيا والعلوم وما إلى ذلك[1].

فإذا كان مؤنس على علم بكتاب زريق ولم يأتِ على ذكره فهذه ملاحظة تسجل عليه في مكانها، وإذا لم يكن على علم به وهو باللغة العربية، فإن الجزم الذي أطلقه بالنسبة لسائر اللغات لم يكن في محله قطعًا.

هاتان المحاولتان اللتان عدَّهما مؤلفاهما على أنهما من المحاولات الأولى عربيًّا في مجال دراسة فكرة الحضارة، مع ذلك فإنهما لم يلفتا الانتباه كثيرًا لا في وقتهما ولا بعده، وحتى هذه اللحظة بدرجة ما، وأظن أن هذا ما يعرفه المشتغلون بحقل الدراسات الحضارية، وما سيعرفه كذلك كل من يتتبع فكرة الحضارة وتطورها في المجال العربي.

---

(١) حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م، ص٩.

ويمكن التثبّت من هذه الملاحظة بالنسبة لكتاب الدكتور زريق بقرائن عدة، منها أن الكتاب إلى الطبعة الرابعة الصادرة سنة ١٩٨١م، لم يضف إليها المؤلف كتابة مقدمات جديدة كما جرت العادة في سيرة الكتّاب والمؤلفين، إلّا أن تكون هذه العادة ليست عادة عند زريق مع مؤلفاته، وكتابة المقدمات الجديدة تأتي دائمًا بقصد شرح سياقات تطور حال الكتاب، وكيف جرى استقباله، ومدى صداه وما تركه من أثر.

ومن القرائن كذلك، ما أشرت إليه من قبل بشأن الدكتور مؤنس الذي كان يفترض منه أن يجد في كتاب الدكتور زريق أكثر كتاب باللغة العربية قربًا إلى كتابه، بل ويعدّه توأمًا لكتابه، مع ذلك لم يأتِ على ذكره أبدًا، بدل أن يكون أول من يلتفت له، وأسبق من يعتني به، وأبصر من يرجع إليه، فإذا كان هذا هو حال صاحب كتاب الحضارة، فلا عتب على الآخرين من جهة عدم الالتفات لكتاب زريق.

يضاف إلى هذا القرائن، أن بعض الذين كتبوا ونشروا مقالات حول زريق بعد وفاته، وجدت أنهم لفتوا الانتباه إلى بعض مؤلفاته ولم يكن من بينها كتاب الحضارة، واعتبروا أن الأشهر من مؤلفاته ثلاثة هي: (معنى النكبة) الصادر سنة ١٩٤٩م لكونه يتصل بحدث كان جارحًا وبعمق للكرامة، الثاني كتاب (نحن والتاريخ) الصادر سنة ١٩٥٩م، لكونه الكتاب الذي عدّه زريق أحد أهم كتبه، والثالث كتاب (ما العمل؟) الصادر سنة ١٩٩٨م لكونه من آخر مؤلفاته، وأودع فيه صاحبه خلاصة رؤيته.

ويتمم هذه القرائن، أن الذين كتبوا في موضوع الحضارة والحضارات من العرب المعاصرين، رجعوا إلى كتاب زريق ونقلوا عنه بعض النصوص، لكن من دون أن يميزوا الكتاب بشيء، ولا أن يلتفتوا إلى لحظته التاريخية الفارقة، وأنه يعدّ من أولى المحاولات والجولات في اللغة العربية حسب قول زريق نفسه، وحتى النصوص التي اقتبسوها كانت ضئيلة من ناحية الكم، وغير مميزة من ناحية النوع.

هذا الحال الذي يصدق على كتاب زريق، فإنه يصدق وبصورة أشد على كتاب مؤنس، الذي لم يأخذ حقه في التواصل والمتابعة.

والعامل المؤثر والمشترك في عدم الالتفات المميز لهاتين المحاولتين، يرجع إلى ضعف الاهتمام بحقل الدراسات الحضارية في المجال العربي، الحقل الذي يُعنى بالحضارة والحضارات فكرة وتاريخًا، فقد بقي هذا الحقل متراجعًا، ولم يشهد تقدّمًا وازدهارًا من النواحي كافة: المنهجية والمعرفية، الفكرية والتاريخية، لا على مستوى الأفراد، ولا على مستوى المراكز، ولا على مستوى الجامعات.

ولم يظهر عندنا من يُعرفون بخبراء الحضارة والحضارات، ولم نشهد في ساحتنا صدور أعمال كبيرة على وزن موسوعة (قصة الحضارة) للباحث الأمريكي ويل ديورانت (١٨٨٥ - ١٩٨١)، أو موسوعة (تاريخ الحضارات العام) التي أشرف عليها الباحث الفرنسي موريس كروزيه، وبتأثير هذا التراجع والانكماش لحقل الدراسات الحضارية يتقلص الالتفات للكتابات والأعمال التي تُعنى بدراسة فكرة الحضارة والحضارات.

من جانب آخر، لم أجد حين نظرت في هذا الموضوع كتابات ودراسات حاولت الربط بين محاولتي زريق ومؤنس والمقارنة بينهما، بوصفهما من أولى المحاولات، أو من المحاولات الجديدة في دراسة فكرة الحضارة في المجال العربي.

والقدر الذي وجدته يعدّ ضئيلًا ومقتضبًا، وجاء عابرًا من جهة السياق، وتمثل في إشارات متفرقة ومكررة تطرق لها الدكتور رضوان السيد مرات عدة في كتابه (الصراع على الإسلام)، وتضمنت هذه الإشارات لمحات توصيفية ولمحات تقويمية.

في جهة التوصيف ميّز الدكتور رضوان السيد تلكما المحاولتين وعدّهما دراستين بارزتين ما بين حقبتي ستينات وسبعينات القرن العشرين، وحسب قوله: «أما في الستينيات والسبعينيات، وفي نطاق الرؤى الشاملة، فهناك دراستان بارزتان لمسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات، ووجوه الصراع والتفاعل فيما بينها، أولى الدراستين للدكتور قسطنطين زريق وهي بعنوان (في معركة الحضارة...) وثانيتهما للدكتور حسين مؤنس بعنوان «الحضارة...)».

ومن جهة التقويم رأى الدكتور السيد «أن الدراستين تستلهمان قراءة أرنولد توينبي لظهور الحضارات وانقضائها، وعناصرها التكوينية، والعلاقات فيما بينها. وفيما عدا الفصل الأخير من كتاب زريق، فإن الدراستين لا تقدمان رؤية لموقع العرب في العالم اليوم، ولا لعلائقهم بالحضارة الغربية، ولا يبدو أن الأستاذين الدارسين يريان لأمتنا مكانًا خارج الحضارة الغربية العالمية، لكن قسطنطين زريق يستعين بالأنثروبولوجيا لتعيين ما فات توينبي من تحديدات، أما حسين مؤنس فيستعين بالمؤرخين، وذوي الرؤى الحضارية من بينهم على الخصوص»[٢].

سنفتح لاحقًا هامش الملاحظة والنقد، وقبل الوصول إلى هذه الخطوة نحتاج إلى تكوين المعرفة وصفًا وبيانًا وتحليلًا بكلتا المحاولتين وبحسب تعاقبهما الزمني.

---

(٢) رضوان السيد، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م، ص١٣٦.

- ٢ -

زريق.. ومعركة الحضارة

لفتة مهمة من الدكتور زريق حين تنبّه لموضوع الحضارة الذي وصفه بالموضوع الجليل، وصدور كتابه في وقته سنة ١٩٦٤م جعله مميزًا ولافتًا من هذه الجهة، ومثّل حدثًا بات يؤرخ له لمن يتتبع تاريخ تطور فكرة الحضارة في المجال الفكري العربي المعاصر، وذلك بوصفه من المؤلفات المبكرة أو حسب قول صاحبه: من المحاولات الأولى في اللغة العربية.

يظهر على الكتاب أن مؤلفه صنّفه بتأنٍّ وتروٍّ، وأخذ راحته في الكتابة، ودوّنه برغبة، وبسط الحديث فيه، واتّسم ببيان واضح ورصين ومتماسك، وجاء شاملًا ومستوعبًا للموضوع الذي استأثر -حسب قول الدكتور زريق- بجزء وافر من قراءاته وتأملاته، ولازمت قضيته تفكيره في تلك الفترة نتيجة اعتقاد ظل يزداد في نفسه تمكّنًا، واعتبار أن قضية الحضارة هي القضية الكبرى في عصره، بل وفي كل عصر، وأنها الحيّز الذي تنبثق منه وتنتظم فيه مختلف القضايا القومية والإنسانية(٣).

ومن البداية أوضح زريق الغاية من دراسة هذا الموضوع، ملتفتًا فيه إلى الجانب النظري والمعرفي المتعلق بعملية بناء المفهوم، وإلى الجانب الموضوعي والزمني المتعلق بإدراك اللحظة التاريخية من خلال وعي عنصري المكان والزمان ومآلاتها المستقبلية.

وعن هذه الغاية التي سطر بها زريق مفتتح الفصل الأول من كتابه، أوضحها قائلًا: غايتنا من هذه الدراسة هي استجلاء مفهوم الحضارة، ومحاولة إدراك جوهرها ومقوماتها والتغيرات التي تطرأ عليها، وتبيُّن الأثر الذي يحدثه هذا الإدراك وهذا الاستجلاء في سعينا الحاضر، وفي وعينا لماضينا وإعدادنا لمستقبلنا.

واعتبر زريق أن مفهوم الحضارة من المفاهيم الأساسية التي من الضروري في نظره استجلاؤها في ذلك الوقت الذي وصفه بالحاسم من تاريخنا وتاريخ البشرية، وتأكد هذا الأمر عنده مع ما كان يتراءى له في زمنه من أن لفظ الحضارة لا يدور على الألسنة، ولا يثير في النفوس مثل ما تدور وتثير آنذاك ألفاظ أخرى مثل: القومية والتحرر والاستعمار والاشتراكية والديمقراطية وأمثالها، مع اعتقاده بأن هذه المفاهيم كلها مرتبطة بمفهوم الحضارة، ولا تدرك حق الإدراك إلّا من خلاله.

الأمر الذي يقتضي في نظر زريق أن ينزل مفهوم الحضارة منزلته الحقيقية، ويوضع

---

(٣) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص٧.

في المركز المتوسط الذي منه تنبثق وإليه تعود أكثر المعاني التي يجري تقصّيها آنذاك، أو التي تقصّتها البشرية في مختلف الأمكنة والأزمان(٤).

ومن جهة الاستعمال، يرى زريق أن لفظ الحضارة يستعمل لأداء معنيين مختلفين قلّما يُميَّز بينهما، المعنى الأول يطلق عليه زريق المعنى الوصفي، ويقصد به مجموع الحياة التي يحياها شعب واحد أو شعوب عدة، بما تضم من نظم في الحكم، وسبل في تحصيل المعاش، وعلاقات اجتماعية، ومعرفة نظرية وعملية، وقواعد سلوكية وسواها من المقومات التي تتمثَّل بها تلك الحياة.

وجوهر هذا المعنى في نظر زريق هو الوحدة التي تسري في هذه المقومات جميعًا وتربطها بعضها ببعض، فإذا ذكر مثلًا نظام الإقطاع في أوروبا الوسيطة، أو دين الإغريق، أو الخلافة في الإسلام، كان كل منها بهذا المعنى، مظهرًا لحضارة معيّنة تؤلف مختلف مظاهرها وحدة شاملة.

المعنى الثاني ويطلق عليه زريق المعنى التقييمي، ويقصد به الجانب الذي يتّجه إلى القيم التي تتضمنها الحضارات وتتميز بها، أو القيم التي على أساسها تقارن وتقابل حضارة وأخرى، أو القيم التي على ضوئها يمكن الحكم على الدور الذي تمر به إحدى الحضارات، وبهذا المعنى يتبين القول عن حضارة ما، هل هي في تقدم أو انحطاط، في ازدهار أو ذبول(٥).

أما ما يقصده زريق من مفهوم الحضارة، والذي تدور عليه دراسته، فأول ما يود التنبيه عليه أنه لا يريد بالحضارة المعنى الاصطلاحي الذي يبغيه بعض علماء الاجتماع أو الأنثروبولوجيا من لفظة culture أي جماع حياة مجتمع من المجتمعات بدائيًّا كان أو متقدمًا، وإنما يعني به نمطًا من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من التقدم والرقي.

وهذا المعنى -في تصور زريق- إنما يعبّر عن المفهوم التقليدي للحضارة، وهنا لاحظ زريق أن هناك دلالتين لكلمة الحضارة كثيرًا ما تختلطان وتضطربان في الأذهان، فيحسن في نظره التمييز بينهما، وهما:

الدلالة الأولى: وتشير إلى الحالة التي يتصف بها المجتمع المتقدم الراقي، والناتجة عن إنجازاته وإبداعاته في الميادين المختلفة، وبهذا المعنى لا تطلق لفظة الحضارة إلَّا بالمفرد، كما تطلق ألفاظ البداوة والتوحش والرقي وأمثالها.

---

(٤) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص١١-١٤.

(٥) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص١٥.

الدلالة الثانية: وتشير إلى الحديث عن الحضارات البشرية التي تتابعت على مسرح التاريخ، كالحضارة المصرية أو اليونانية أو العربية أو الغربية، وبهذا المعنى تستعمل لفظة الحضارة بالمفرد أو الجمع حسب المقتضى.

وبشأن دراسته يرى زريق أنها ستدور على الحضارة بهذين المعنيين، وسيحاول أحيانًا التمييز بينهما بإطلاق كلمة التحضر على المعنى الأول، ويراد به الإشارة إلى الحالة والوضع والصفة، وإطلاق كلمة الحضارة على المعنى الثاني، ويراد به الإشارة إلى الوحدات الحضارية التاريخية[٦].

إلى جانب ذلك استعمل زريق تسمية علم الحضارة، لكنه أشار إليه بصور متعددة، تارة بصورة العلم الذي لم ينشأ، وتارة بصورة العلم الذي لا يزال في طور النشوء والتكوّن، وتارة بصورة العلم الذي نبغيه بوجه خاص.

عن **الصورة الأولى**، وعند حديثه عن طريقة تفسير ظاهرة التغير الحضاري والتبدل التاريخي، وهل هي تعبر عن سنن ظاهرة أم هي مجرد أحداث تتابع وتتشابه وتختلف، هذه القضية اعتبرها زريق من أكثر القضايا التأريخية غموضًا، ومن أشدها تعقّدًا، بل إنها في نظره تبلغ من الغموض والتعقد أبعد الحدود، وأننا لا نملك من الاطلاع التأريخي أو من المعرفة السسيولوجية ما يمكّننا من البت فيها، وهنا يقترب زريق من الإشارة إلى علم الحضارة قائلًا: «وإنا نرى أنه ليس بين أيدينا بعد، العلم المطلوب في هذا الميدان -علم الحضارة- الذي يأخذ على عاتقه تنسيق المعلومات المتصلة بالحضارة، والمستمدة من التاريخ والعلوم الاجتماعية والفلسفة، وربطها واستخراج مبادئها وقواعدها، فيتيح لنا أن نتخذ في هذا الموضوع الواسع المتشابك مواقف يقينية ثابتة»[٧].

الصورة الثانية، وعند حديثه عن العلوم وما فيها من يسر وصعوبة بحسب الظواهر التي تعالجها، يرى زريق أن العلوم التي تعالج الإنسان الفرد كعلم النفس تكون أيسر من التي تهتم بالمجتمع، والعلوم التي تهتم بالمجتمع منها ما يتناول مظهرًا واحدًا أو مظاهر محدودة من النشاط الاجتماعي كعلوم الاقتصاد والسياسة والتربية، فتكون أقل صعوبة من علم الاجتماع الذي يتناول الحياة الاجتماعية بكاملها، وهنا يصل زريق إلى علم الحضارة ويدرجه ضمن العلوم التي تتناول الحياة الاجتماعية بكاملها، ويسميه علم الحضارة ويعرفه: بالعلم الذي يقصد منه أن يتوجّه إلى هذه الحياة بدلالاتها الحضارية، فلا يكتفي بمظاهرها

---

(٦) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص٣٩-٤٠.

(٧) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص١٦٣.

وأشكالها الخارجية، بل يسعى إلى النفاذ إلى معانيها وأسرارها وروحها»[٨].

ولا شك -في نظر زريق- أن هذا العلم الذي يتصدى لأوسع الأحداث الإنسانية، وأمنعها على الضبط والتحديد، ويعني بها الحضارات، فهذا العلم عنده هو من أعسر العلوم وأبعدها منالًا، فلا عجب أن يجيء بطيئًا متعثرًا، وأنه لا يزال في طور النشوء والتكوّن، ويقصد به علم الحضارات.

والصور الثالثة تتصل بالسياقات السابقة نفسها، لكن الذي اختلف هذه المرة أن زريق أشار إلى علم الحضارة بصفة العلم الذي نبغيه بوجه خاص.

ومن جهة المنهج، أوضح زريق أنه تقصَّد ألَّا تكون معالجته لقضية الحضارة معالجة مجردة، وألَّا يتبع الأسلوب السوسيولوجي والأنثروبولوجي الذي يكتفي بالوصف والتحليل والتعليل ويتجنب التقييم والتطبيق، وعمد إلى هذا المنهج بدافع من الواقع، وبحرص منه على أن يسبر أغواره، ويستخرج فضائله ونقائصه، وأن يستكشف لا ما هو كائن فحسب، بل ما يجب أن يكون، حتى تؤدي دراسته -حسب قوله- دورًا في التوعية الحضارية، وتعزيز الفعل الحضاري النافذ.

ومن جهة الموضوع، لا يدّعي زريق أن دراسته ستكون الكلمة الحاسمة في هذا الموضوع، وذلك لثلاثة أمور عددها بإيجاز وهي: أولًا سعة الموضوع وتعقده، وثانيًا حداثة تناوله من قبل العلماء بالبحث العلمي الاختباري وبعد نتائج هذا البحث عن الاستقراء والثبوت في عصره آنذاك، وثالثًا قصوره شخصيًّا عن متابعة دقائق هذا الموضوع وتفاصيله.

وأكثر ما يدّعيه زريق لدراسته أن تكون محاولة تمهيدية، وجولة استطلاعية في هذا الميدان الموصوف عنده بالشاسع والوعر، وبرجاء أن تكون مقدمة لدراسات عربية أرسخ وأدق، ومبعثًا لبحوث وافية في هذا الموضوع الجليل حسب وصفه.

تكوّن الكتاب من ثلاثة عشر فصلًا عالج فيها القضايا الآتية: ماهية الحضارة وشروطها، حضارات مختلفة أم حضارة إنسانية واحدة، مظاهر الحضارة، قوام الحضارة، التغيرات الحضارية، عوامل التغير الحضاري، تفاعل الحضارات، مقاييس التحضر، التقدم والتحضر، الوضع الحضاري المعاصر، معركة الحضارة.

---

(٨) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص١٦٤.

- ٣ -
مؤنس.. ومسألة الحضارة

يصدق على الدكتور مؤنس ما صدق من قبل على الدكتور زريق من جهة إعطاء اللفتة المميزة في العناية بموضوع الحضارة، لكونه من الموضوعات التي تستحق أعلى درجات الاهتمام، كان وما زال وسيظل محافظًا على هذه الأهمية دومًا، مع ذلك فهناك تراجع واضح في العناية بهذا الموضوع.

ومن هذه الجهة، مثّل كتاب مؤنس محطة مهمة من محطات تطور الاهتمام بفكرة الحضارة في المجال العربي المعاصر، وبوجوده إلى جانب كتابات أخرى ومنها كتاب زريق، أصبح من الممكن القول بوجود كتابات حول فكرة الحضارة على قلّتها ومحدوديتها وتباعدها في ساحة الفكر العربي المعاصر.

وأول ما حاول مؤنس التنبيه إليه في دراسته، أن التأليف في موضوع الحضارة على النحو الذي سلكه، هو أمر جديد لا في اللغة العربية وحدها بل في سائر اللغات، وقد وجد مؤنس في هذا الأمر دافعًا ومحفزًا في الإقدام لدراسة هذا الموضوع، ما دعاه -حسب قوله- لمطالعة عشرات الكتب.

وظهرت على الكتاب وتجلّت ملامح العناية والجدية والاهتمام بموضوعه في دراسة مسألة الحضارة، فجاء كتابًا جادًّا بذل فيه المؤلف جهدًا واضحًا كمًّا وكيفًا، وتقصد على ما يبدو التوسع في الطرح لمقتضيات الموضوع من جهة، ولجعله من جهة أخرى كتابًا وازنًا في حقله الحضاري وفي مجاله العربي.

وحين أشار مؤنس إلى القصد من وراء هذا التأليف، اعتبر أنه لم يقصد إلّا تقريب معنى الحضارة، ولم يتقصَّد قط تقديم إجابات شافية عن كل الأسئلة التي طرحها على الذهن موضوع الحضارة، وناظرًا لكتابه على أنه لم يؤلف لتقرير حقائق ثابتة، بل لفتح باب التفكير والمناقشة في اتجاه سليم، وتوجيه الذهن إلى قضايا جديرة بأن توضع موضع التأمل والبحث، مشبِّهًا موقفه بموقف مونتسكيو في كتابه (روح القوانين)، وموقف أرنولد توينبي في كتابه (البشر وأمهم الأرض)[٩].

أما التنبيه الذي حاول مونس التأكيد عليه، أن كتابه ليس كتابًا في فلسفة التاريخ، والحقيقة التي يجب أن يعرفها الناس منه، أنه لا يوجد علم يسمى فلسفة التاريخ، وإنما

---

(٩) حسين مؤنس، الحضارة، مصدر سابق، ص٩.

هناك -في نظره- محاولات من جانب نفر من الفلاسفة والمؤرخين والاجتماعيين لفهم القوى المسيِّرة للتاريخ، أو للعثور على قواعد تحكم سير الحوادث، أو لمعرفة أسباب قيام الحضارات وتدهورها.

وهذه كلها -في تصور مؤنس- محاولات لم تصل إحداها إلى وضع قواعد أو قوانين أو حتى خطوط عريضة تعين على إدراك ما وراء الحوادث، أو تساعدنا على تعرف الطريق الصحيح الذي ينبغي على البشر أن يسيروا فيه، ليصلوا إلى بناء مجتمع إنساني أكثر أمنًا، وأقدر على توفير أسباب الرخاء وما يسمى بالسعادة للبشر.

وتأكيدًا لموقفه، يرى مؤنس أن حتى كلام هيجل في فلسفة التاريخ ما هو إلّا تأملات عاشت حيّة في أذهان الناس على أيامه، وشغلت الأذهان بعده، حتى جاء كارل ماركس فزعم أنه حطمها، وسخر من قول هيجل: «عندي ينتهي التاريخ»، ورأى أن التاريخ الحقيقي للبشر لم يبدأ بعد لكي يقال: إنه انتهى.

وما ينتهي إليه مؤنس جازمًا، أن ليس هناك على الحقيقة علم يسمى فلسفة التاريخ، ولا يعرف مؤرخًا مهما عظم استطاع القول: إنه درس مادة بهذا المعنى، ويرى أن كل ما يزعمه بعض الناس في هذا المجال إنما هي تصورات وأمانٍ، لهذا فلا عجب في نظره من أن توينبي الذي يعدّه أكبر من حاول دراسة فلسفة التاريخ في عصرنا، لم يقل قط: إنه فيلسوف تاريخ، وأحسن ما قيل فيه: إنه شاعر.

والجانب الكبير من الجهد، صرفه مؤنس -كما يقول- في توضيح معاني الحضارة وكنهها وكيف تقوم، واجتهد -حسب قوله- في تتبع كيف قامت الحضارة في جهات شتى من الأرض، وعرض لآراء المؤرخين والفلاسفة في رؤيتهم لأوليات الحضارات الإنسانية وظروف قيامها، وبماذا تمتاز كل منها عن الأخريات، ووقف طويلًا عند أدوار النشوء والظروف التي أحاطت بها، وتطرق لنظريات المفكرين فيما يعرض للحضارات من نمو وما يصيبها من ركود.

وحرص مؤنس في كل حين، على أن يقف على آراء المفكرين المسلمين في هذه الموضوعات، وخاصة آراء ابن خلدون ونظريته في دورة العمران، وأن يضرب الأمثلة من تاريخنا العربي، ليكون ذلك -حسب قوله- سبيلًا إلى إلقاء أشعة جديدة من الضوء على بعض نواحي تاريخنا الحافل بأخبار الحضارة، وما يعرض لها من أحوال.

كما حرص مؤنس كذلك، على مناقشة الكثير من الآراء المتداولة من دون نقد أو تمحيص حول حضارة أمم الإسلام، ويرى أن مثل هذه الآراء قد كثرت في أيامه، وجرى حديث الناس فيها على وتيرة واحدة جامدة تتشابه في كل كتاب، حتى أصبحت وكأنها

صورًا ثابتة تنتقل كما هي من دون تفكير.

ومن الحضارة في فكر المسلمين، انتقل مؤنس إلى الحضارة في فكر الأوروبيين، معتبرًا أنه وقف طويلًا عند مفكري الغرب في العصور الحديثة، وخاصة فلاسفة الأنوار، الذين وضعوا -في نظره- مشكلة الإنسان وأحواله ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا موضع درس عميق، وأطلقوا العنان للفكر في بحث مشاكل البشر، وإعادة النظر في تجارب الماضي، ويرى مؤنس أنهم فتحوا للإنسانية أبوابًا واسعة للتفكير والتغيير، وبات من غير الممكن -في نظره- فهم حضارتنا اليوم دون الإلمام بهذه الآراء.

وختم مؤنس كتابه بالحديث عن الثقافة ومفهوماتها عند المحدثين، ويرى أنه صحح إلى حد ما آراءنا في الثقافة مبناها ومحتواها، وعندها أحس أنه وصل بالكلام عن الحضارة والثقافة إلى حد يحسن الوقوف عنده، وذلك بعد أن أثار حشدًا كبيرًا من الآراء برجاء أن تفتح آفاقًا واسعة للتفكير والتدبير.

تكون الكتاب من ستة فصول تناولت القضايا الآتية: الحضارة، التاريخ والحضارة، حركة التاريخ والحضارة، طبقات الحضارات، فكرة التقدم، الثقافة والحضارة.

- ٣ -
الدراستان.. مشتركات ومفترقات

ما بين دراسة زريق (في معركة الحضارة)، ودراسة مؤنس (الحضارة)، هناك عناصر اشتراك بينهما وعناصر افتراق، شملت بعضًا من الرؤى والأفكار، وبعضًا من ملامح المنهج، من هذه المشتركات:

أولا: الاشتراك من جهة التصور العام لطبيعة العمل، فالدكتور زريق نظر إلى عمله بوصفه يمثل محاولة تمهيدية في موضوعه حول دراسة فكرة الحضارة في المجال العربي، وجاءت هذه النظرة لكون زريق يرى أنه نهض بأول محاولة حديثة في هذا الموضوع على مستوى اللغة العربية، وأراد منها أن تكون مقدمة لدراسات أخرى في هذا الشأن، وشرح ذلك بقوله: «إننا لا ندّعي لهذه الدراسة أكثر من كونها محاولة تمهيدية، وجولة استطلاعية في هذا الميدان الشاسع الوعر، لعل أصدق ما يشفع فيها أنها من أولى المحاولات والجولات في اللغة العربية، ولعلها أن تكون مقدمة لدراسات في هذه اللغة أرسخ وأدق، ومبعثًا لبحوث عربية وافية في هذا الموضوع الجليل»[١٠].

(١٠) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص٣٢٩.

يقترب هذا التصور العام، ويتطابق مع ما ذهب إليه الدكتور مؤنس الذي افتتح كتابه مستبقًا أي شيء لبيان أن الكتاب كله مقدمة لموضوع الحضارة، والمقدمة -حسب قوله- لا تحتاج إلى مقدمة، لهذا تقصّد -على ما يبدو- استعمال تسمية مدخل لمفتتح كتابه، بدلًا عن تسمية مقدمة لكون أن الكتاب كله مقدمة.

وكما رأى زريق أنه نهض بأول محاولة، رأى مؤنس أن التأليف في موضوع الحضارة على النحو الذي سلكه في كتابه، هو أمر جديد لا في اللغة العربية وحدها بل في سائر اللغات.

والمفترض أن بهذين العملين تكون قد تحددت مقدمة البحث واكتملت في مسألة الحضارة في المجال الفكري العربي، ولا بد من إدراك إننا قد تخطينا مرحلة الأعمال التي تحمل صفة المقدمة والتمهيد والمدخل، وعلينا الالتفات إلى الأعمال التي تحمل صفة ما بعد المقدمة.

ثانيًا: الاشتراك من جهة الغاية الكلية، فعند الحديث عن الغاية من وضع كتابه أوضح زريق أن غايته «هي استجلاء مفهوم الحضارة، ومحاولة إدراك جوهرها ومقوماتها والتغيرات التي تطرأ عليها، وتبيّن الأثر الذي يحدثه هذا الإدراك والاستجلاء في سعينا الحاضر، وفي وعينا لماضينا وإعدادنا لمستقبلنا»[١١].

وفي وقته، وجد زريق أن من الضروري استجلاء مفهوم الحضارة بوصفه من المفاهيم الأساسية في عصره مطلع ستينات القرن العشرين، وذلك لما لهذا المفهوم من دور حاسم في تاريخنا وتاريخ البشرية، مع أنه لا يدّعي لكتابه أن يكون الكلمة الحاسمة في موضوع الحضارة.

ويطابق هذه النظرة من جهة الغاية، ما ذهب إليه مؤنس الذي يرى أنه لم يقصد من وراء تأليف كتابه إلَّا تقريب معنى الحضارة، ولم يقصد قط -حسب قوله- أن يقدم إجابات شافية وافية لكل الأسئلة التي يطرحها على الذهن موضوع الحضارة.

ومع هذا التقارب في الغاية الكلية، إلَّا أن كلًّا من زريق ومؤنس كانت له طريقته في استجلاء مفهوم الحضارة.

ثالثًا: الاشتراك من جهة المنهج، فحين أراد زريق بيان طبيعة منهجه في دراسة قضية الحضارة، حدده بالإشارة إلى عدم اتّباع طريقتين في المعالجة، هما: طريقة المعالجة النظرية المجردة، وطريقة المعالجة المكتفية بالوصف والتحليل.

---

(١١) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص١١.

وتجنبًا للطريقة الأولى اعتنى زريق بالجانب التطبيقي مقتربًا من الواقع بشقيه العربي والإنساني، وتجنّبًا للطريقة الثانية اعتنى زريق بالجانب التقييمي، وشرح هذا الاتّباع المنهجي بقوله: «فإننا لم نقصد من هذه الدراسة إلى معالجة قضية الحضارة معالجة مجردة، ولم نتبع الأسلوب السوسيولوجي الأنثروبولوجي الذي يكتفي بالوصف والتحليل والتعليل ويتجنب التقييم والتطبيق، وإنما عمدنا إليها بدافع من الواقع واقعنا وواقع الإنسانية، وبحرص على أن نسبر أغواره، ونستخرج فضائله ونقائصه، وعلى أن نستكشف لا ما هو كائن فحسب بل ما يجب أن يكون، فتؤدي دراستنا سهمها المتواضع في التوعية الحضارية، وفي تعزيز الفعل الحضاري الصحيح النافذ»(١٢).

ومع أن زريق كان أوضح في بيان منهجه، مع ذلك يمكن الكشف عن جانب الاشتراك في المنهج مع مؤنس، عن طريق المطابقة بين العملين من جهة، ومن جهة أخرى عن طريق العودة إلى بعض أقوال الدالة على منهجه، والكاشفة عن جانب الاشتراك في المنهج مع زريق.

فمن الواضح جدًّا، أن مؤنس قد تجنّب طريقة المعالجة النظرية المجردة في دراسته لقضية الحضارة، كما أنه لم يكتفِ بالوصف والتحليل، وكان حريصًا -حسب قوله- على مناقشة الكثير من الآراء المتداولة من دون نقد أو تمحيص، عناية منه بجانب التقييم أو التقويم.

وحين وقف مؤنس طويلًا، في فصل خاص فاحصًا ومتتبعًا ومناقشًا مفكري الغرب في العصور الحديثة، إنما لكونهم -في نظره- قد أدخلوا الإنسانية في عصور حضارية جديدة، الأمر الذي رأى فيه مؤنس أنه لا يمكن فهم حضارتنا اليوم دون الإلمام بتلك الآراء، التي مثّلت له مدخلًا للكلام حول حضارتنا، وما ينتظرها من تطور في المستقبل.

هذا عن جانب المشتركات، أما عن جانب المفترقات بين المحاولتين، فمنها:

أولا: ظهر على كتاب زريق تغليب الجانب الفكري والتحليل الفكري في دراسته لقضية الحضارة، بينما ظهر على كتاب مؤنس تغليب الجانب التاريخي والتحليل التاريخي، زريق غلب الجانب الفكري وكان قاصدًا لهذا الاختيار، ومريدًا له، وأهمل الجانب التاريخي فظهر كتابه بصفة الكتاب الفكري البحت.

وبخلاف هذا الموقف، رأى مؤنس أن التاريخ هو المدخل لدراسة قضية الحضارة، ولا يمكن دراستها بعيدًا عن التاريخ، وقد ظهر مؤنس في هذا الموقف جازمًا، حتى أنه

(١٢) قسطنطين زريق، المصدر نفسه، ص٣٣٤.

سرعان ما ألمح إليه، وأكد عليه في مطلع الفصل الأول، رابطًا بينه وبين مفهوم الحضارة، فحين عرّف الحضارة بالمفهوم العام، وأنها تعني حسب تصوره: ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودًا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية، بعد هذا التعريف، عقّب مؤنس معتبرًا أن هذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ.

وعلى هذا الأساس، فالحضارة والتاريخ -في نظر مؤنس- مرتبط أحدهما بالآخر أشد الارتباط، ويرى أن الإنسان لا يستطيع أن يتحدث عن الحضارة حديثا معقولًا إلَّا إذا عرف ماهية التاريخ معرفة معقولة.

ومن هذه الجهة، يمكن القول: إن كتاب زريق ظهر متفوّقًا في إبراز الجانب الفكري في دراسة قضية الحضارة، بينما ظهر كتاب مؤنس متفوّقًا بالمقارنة في إبراز الجانب التاريخي.

ثانيًا: حضر النص الديني وتحديدًا النص القرآني في كتاب مؤنس، وغاب هذا النص كليًّا في كتاب زريق الذي لم يكن معنيًّا بالنص الديني، ولا ساعيًا إليه، بل يرى أن المصادر الدينية هي مصادر خارجة عن نطاق حقائق التاريخ، بمعنى أنها لا يمكن اختبارها، وهي ليست محصلة من الاختبارات التاريخية، لهذا يصعب حسب عقلانية زريق التمسك بها، والاستناد إليها في فحص وتحليل ما يتعلق بقضية الحضارة.

مع ملاحظة أن النص القرآني في كتاب مؤنس، حضوره كان قليلًا من ناحية الكم ومحدودًا، وجاء عابرًا من ناحية الكيف وليس معمقًا. بمعنى أن الآيات القرآنية التي حضرت كانت مجرد إشارات لتأكيد وتصديق بعض الآراء التي جاءت في سياق الحديث عن بعض القضايا، أي إن هذه الآيات جاءت استطرادًا مع الحديث فكانت في منزلة الفرع، ولم تأتِ في منزلة الأصل الذي يتفرع منه الكلام ويتسع، كما أنها لم تكن مصدرًا للاستنباط، وتكوين الآراء والأفكار والنظريات.

ولتوثيق هذا الأمر، يمكن الإشارة إلى موردين:

المورد الأول: عند الحديث عن خصائص الإنسان البدنية والذهنية التي اختصّ بها هذا الكائن مهما تنوّعت أجناسه وتعددت، وبفضل هذه الخصائص تمكن الإنسان من شق طريق الحضارة، وقد عدّد مؤنس بعض هذه الخصائص كانتصاب قامة الإنسان التي فرّقت بينه وبين الحيوان من ناحية الهيئة، وقدرته على الكلام من خلال اللسان التي فرّقت بينه وبين الحيوان من ناحية الذهن، ووجود العينين في الوجه إلى غيرها من خصائص أخرى.

بعد هذا التعداد عقّب مؤنس بالقول: وقد ذكر القرآن ذلك في أكثر من آية، فقال

مخاطبًا الإنسان: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾[١٣]، وقوله تعالى: ﴿أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾[١٤]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[١٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[١٦].

المورد الثاني: عند الحديث عن العلاقة بين الأجناس والحضارة، نقدًا للآراء التي صوّرت خطأً أن بعض الأجناس هي أقدر من غيرها على الترقي وصنع الحضارة، ويعنون بذلك الجنس الأبيض، وبعد أن تتبّع مؤنس هذه الآراء وقف على خلاصة هي: «أن القول بأن الجنس الأبيض ينفرد وحده بصنع الحضارات أو معظمها إنما هو وهم وادِّعاء لا يقوم على أساس... وعند الحساب الدقيق نجد أن الجنس الأبيض لم يُسهم بأكثر مما أسهم به غيره»[١٧].

بعد هذه الخلاصة، عقّب مؤنس بقوله: «ولقد خرج المؤرخون الغربيون بهذه النتيجة بعد جهد وعناء، في حين أننا نحن معاشر المسلمين والمتكلمين بالعربية، نفتح القرآن الكريم فنجد أنه أجمل ذلك كله في آية واحدة من آياته، وهي الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾»[١٨].

ثالثًا: في دراسة زريق حضرت الأسماء الغربية وتنوّعت، وغابت الأسماء العربية كليًّا، باستثناء ابن خلدون الاسم الوحيد الذي حضر، وتركّز حضوره بصورة أساسية في القسم الذي خصّصه زريق لتعريف الحضارة لغة واصطلاحًا، وفي هذا القسم تحديدًا ما كان بالإمكان تجاوز ابن خلدون الذي نالت آراؤه ونظرياته شهرة واسعة، بقيت حاضرة وممتدة في حقل الدراسات الحضارية، لكن ابن خلدون الذي حضر في هذا القسم ونال قسطًا من الاهتمام، فقد غاب كليًّا في الأقسام الأخرى.

بينما في دراسة مؤنس حضرت إلى جانب ابن خلدون بعض الأسماء العربية، إلى جانب بعض الأسماء الغربية التي تسيّدت موضوع الحضارة، مع ملاحظة أن الأسماء العربية

---

(١٣) سورة الأعلى، آية: ١-٢.

(١٤) سورة الكهف، آية: ٣٧.

(١٥) سورة الانفطار، آية: ٦-٨.

(١٦) سورة البلد، آية: ٨-١٠.

(١٧) حسين مؤنس، الحضارة، ص٥٠.

(١٨) حسين مؤنس، المصدر نفسه، ص٥٠.

التي ورد ذكرها حضرت من جهة موضوع التاريخ وليس من جهة موضوع الحضارة، من هذه الأسماء الطبري صاحب تاريخ الطبري، والمسعودي صاحب مروج الذهب، وابن كثير صاحب البداية والنهاية، والسخاوي صاحب كتاب (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ).

رابعًا: ختم زريق دراسته بالحديث عن أهم الواجبات المطلوبة في معركة الحضارة على المستويين الإنساني والعربي، مقدمًا في هذا الشأن برنامجًا أو شبه برنامج لكسب ما أسماه معركة الحضارة، ناظرًا فيه إلى وضعنا الحضاري العربي في إطار الوضع الحضاري الإنساني العام، معتبرًا أن مصيرنا مرتبط بهذا المعركة أوثق ارتباط، ومرتهن بسيرها ومآلها.

علمًا أن زريق لم يستعمل تسمية البرنامج، لكن النقاط العشر التي طرحها في النطاق العربي، تصلح أن تكون برنامجًا، وهي تتشبّه فعلًا بهيئة البرنامج؛ لأنها تجيب عن سؤال: ما العمل؟ وهو السؤال الذي طرحه زريق لاحقًا، واختاره عنوانًا لأحد آخر مؤلفاته.

في المقابل، ختم مؤنس دراسته بالحديث عن الثقافة تعريفًا ومفهومًا واستعمالًا في النطاقين العربي والغربي قديمًا وحديثًا، مصححًا -على حد قوله- آراءنا في الثقافة من ناحيتي مبناها ومحتواها.

والمفارقة التي تظهر في هذا الشأن، أن الفصل الذي افتتح به زريق دراسته، هو الفصل الذي اختتم به مؤنس دراسته، هذا التعاكس ممكن الحدوث في حالة تغيّرت وجهة البحث، كأن يصبح تحديد التعريف مؤجلًا بعد الاكتمال من المقدمات والعبور من الموضوعات، بقصد أن يأخذ التعريف صفة المحصلة النهائية في خاتمة البحث.

لكن الذي حصل مع مؤنس في دراسته هو خلاف ذلك، فالفصل الذي ختم به كان يفترض أن يكون مفتتحًا، خاصة وأنه تقصَّد التركيز على تتبع المعاني المتعددة والمختلفة للثقافة لغة واصطلاحًا، وهذه الطريقة التي تُعنى بالتعريفات مكانها عادة من الناحية المنهجية في المقدمات، وهكذا جرت التقاليد في الدراسات والأبحاث العلمية والمنهجية.

ومن هذه الجهة، يعدّ كتاب زريق موفقًا أكثر من كتاب مؤنس؛ لأنه ختم دراسته ببرنامج حدّد فيه الحاجات والمهام والواجبات، وأجاب عن سؤال: ما العمل في معركة الحضارة؟ لكون أن زريقًا درس قضية الحضارة بوصفها معركة، واعتبرها هي المعركة الأم، ولم يدرسها بوصفها مفهومًا أو تعريفًا، ولا بوصفها قضية نظرية، ولأنها معركة فهي تستوجب النظر في متطلبات المعركة بالكشف عن الحاجات والواجبات.

خامسًا: في دراستي زريق ومؤنس هناك ثلاثة أسماء أساسية حضرت وتواترت

وتفوّقت على غيرها، وهي: المؤرخ العربي ابن خلدون، والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، والمفكر الألماني أزوالد شبنجلر، والتي تعد من الأسماء المعروفة والشهيرة في حقلي دراسات التاريخ والحضارة.

والمفارقة التي ظهرت في هذا الشأن، تحدّدت في تباين الموقف من جهة طريقة التعامل مع الأسماء الثلاثة المذكورة، فالدكتور زريق مرّ على ابن خلدون ونصوصه في العمران والحضارة ومضى عنه، ولم يتوقف عنده كثيرًا، ومر كذلك على توينبي وامتدحه واصفًا له بالمؤرخ صاحب المحاولة الجبارة في دراسة الحضارات، وتغيّرت طريقة التعامل مع شبنجلر الذي أظهر زريق اختلافًا واسعًا معه، وظلّ يُذكّر بهذا الاختلاف مرات عدة، بشكل ظهر فيها شبنجلر كما لو أنه يعدّ من أكثر الأسماء نقدًا واختلافًا في دراسة زريق.

وتحدّد هذا الاختلاف وتركز بصورة رئيسة على قضيتين، هما: القضية التي يرى فيها شبنجلر أن كل حضارة تؤلف وحدة تامة ومطلقة تجعلها مستقلة ومنفصلة عن الحضارات الأخرى، حالها حال الكائنات العضوية، هذه القضية عرض لها زريق مرات عدة، مظهرًا في كل مرة عدم الاتفاق معها، واصفًا موقف شبنجلر بالموقف المغالي.

القضية الثانية وتتعلّق بفكرة القدر، التي يرى فيها شبنجلر أن نشوء الحضارات وازدهارها وانحلالها إنما يحدث -حسب تصوره- بفعل القدر، الفكرة التي وجد فيها زريق أنها ترددت في مواضع كثيرة من كتاب شبنجلر، حتى أنه عدّها لاحقًا في مقدمة الطبعة الثانية، بأنها تمثل محور فلسفته، لكنها في نظر زريق لم تلقَ ترحابًا بين المفكرين وعلماء الاجتماع، معتبرًا أنها تناقض الروح العلمية الشائعة، التي تؤمن بالأسباب الطبيعية، وبمقدرة العقل على تبيّنها، وعلى التأثير في الأحداث بالسيطرة على الطبيعة، وبتبديل النظم الاجتماعية[١٩].

لكن مع مؤنس تغيّرت الصورة، وتبدلت طريقة التعامل مع الأسماء الثلاثة المذكورة، فشبنجلر الذي اعتنى زريق بإظهار الاختلاف معه ونقده، فقد مر عليه مؤنس كثيرًا، وسجّل حضورًا وازنًا في دراسته، مظهرًا الاهتمام به، والعناية بأفكاره، ومقدّرًا منزلته، وعدّه إلى جانب توينبي من أكبر فلاسفة التاريخ في عصرنا الحديث، وأبعدهم أثرًا.

ولم يظهر مؤنس اختلافًا مع شبنجلر، ولم يوجّه له نقدًا، والقدر الذي أشار إليه، وفيه احتمال النقد، جاء عامًّا، وليس منصبًّا عليه بالخصوص، وذلك حين اعتبر أن شبنجلر في كلامه، كان يعبّر عن الحيرة والقلق والمخاوف التي اجتاحت الغرب بعد الحرب العالمية الأولى.

---

(١٩) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص١٨٣.

وأما ابن خلدون الذي مرّ عليه زريق ومضى عنه، فهو الذي توجّه إليه النقد، وظهر مؤنس ناقدًا لابن خلدون بشكل يفوق ولا يقارن بجميع الأسماء الأخرى التي وردت في دراسته، وأنصب هذا النقد على قضايا عديدة، منها: حديث ابن خلدون عن أثر الهواء في أخلاق البشر، الرأي الذي خطّأه مؤنس معتبرًا أنه كلام ظاهر الخطأ، ويرى أن ابن خلدون لا ينفرد بهذا الخطأ، بل كانت هذه هي معلومات أهل عصره، فكلامه هذا -في نظر مؤنس- لا يعتد به، ولا يعتبر كلامًا علميًّا بمفهوم عصرنا.

وعند الحديث عن الأجناس والحضارة، أشار مؤنس إلى الرأي الذي يرى أن بعض الأجناس مهيَّأة أكثر من غيرها على التقدم وصنع الحضارة، وأسف مؤنس أن ابن خلدون يدخل في زمرة هؤلاء، فيربط بين الخصائص الخلقية والخلقية، ويقول: إن هناك أجناسًا مخصوصة بالتقدم ويعني بهم أهل المناطق المعتدلة، وأجناسًا أقرب إلى البهائم لا تتقدم قط.

وعند الحديث عن الحضارة وذمّها ونقدها، وجد مؤنس أن ابن خلدون قد وقع في خطأ أساسي، ويرى أن التحضر والتدرج في مراتب الحضارة لا يضعف الإنسان أو الجماعة بل يقويه ويقويها، فالحضارة هي علم ومعارف وخبرة وتجربة، وكل هذه تزيد ملكات الإنسان إرهافًا، وتفجر في كيانه ينابيع جديدة من القوة، كما نرى ذلك في أيامنا.

وعند الحديث عن النظم السياسية ومسيرة الحضارة، تطرّق مؤنس إلى رأي ابن خلدون في تطور الدول وأعمارها، وإخضاع ذلك لنظام أشبه بالقانون المطرد والثابت، ويرى مؤنس أن ابن خلدون كتب هذه الآراء، وذهنه مثبت في دول الإسلام التي كانت تقوم وتسقط على وتيرة واحدة، فتصور أن ذلك قانون ثابت يسري على الدول في كل الظروف.

وما يسميه ابن خلدون بهرم الدولة، ليس هرمًا على الحقيقة في نظر مؤنس، وإنما هو سوء سياسة ناشئ عن قيام الدول على الغصب، وانقطاع الصلة بين هيئة الحكم وجمهور الناس[٢٠].

وفي الوقت الذي أبان فيه مؤنس عن اختلافه مع ابن خلدون وحتى نقده، أبان في جانب آخر عن توافقه مع توينبي الذي امتدحه، واستند إليه كثيرًا في موارد عدة، متناغمًا معه، ومستوثقًا به.

هذه لعلمها هي أبرز القضايا التي مثّلت عناصر اشتراك من جهة، وعناصر افتراق من جهة أخرى بين دراستي زريق ومؤنس.

---

(٢٠) حسين مؤنس، الحضارة، ص٣٥ - ٤٥ - ١٥٦ - ١٦٨ - ١٧٥.

- ٣ -

ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والتحليلية لدراستي زريق ومؤنس من جهتي الاتصال والانفصال، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية الكلية، منها:

أولا: غلب على الدراستين ما يمكن تسميته بفائض الكلام، وأظن أن هذه الملاحظة من السهل التنبُّه لها، وسوف تنطبع عند كل من يطالع الدراستين بميزان الفحص والنقد، وكان بالإمكان الاقتصاد في الكلام بدل التوسم بفائض الكلام الذي ظهر على صورة البسط والإسهاب، وحتى التكرار وقدرًا من الإنشاء، وصعب على الكثيرين متابعة الدراستين اللتين فاقت صفحات كلٍّ منهما على أربعمائة صفحة.

والمفارقة في هذا الجانب، أن صورة فائض الكلام في دراسة زريق تحدّدت في جانب البيان والتحليل، بينما في دراسة مؤنس تحدّدت صورته في جانب الوقائع إلى جانب البيان كذلك.

ثانيًا: غلب على دراسة زريق الطابع المدرسي والتعليمي، ومن الناحيتين المنهجية والمعرفية، وظهرت كما لو أنها أشبه بمقرر للتدريس، وتحتوي على النص الدراسي من جهة، وعلى الشرح والتوضيح من جهة أخرى.

وهناك إشارة في الكتاب تقرب الانتباه إلى هذه الملاحظة، وتوحي بالطابع المدرسي والتعليمي، فقد أشار زريق في توطئة الكتاب إلى أن كل نتاج من هذا النوع يأتي حصيلة مشاركة مزدوجة، مشاركة الباحثين السابقين في الموضوع ذاته، ومشاركة الذين يحيا الكاتب وإياهم ويبادلهم النظر والرأي والاهتمام، ويقصد زريق بهؤلاء زملاؤه وطلبته في الجامعة الأمريكية في بيروت، الذين أفاد -حسب قوله- من آرائهم ونقاشهم في مسائل كتابه.

الأمر الذي يعني أن الكتاب كان على تماس مع البيئة التعليمية والتدريسية، وظهر عليه التطبُّع بهذه البيئة، وكأنه جاء لمخاطبة المنتسبين لها، وتلبية حاجة لهم.

ثالثًا: التفت مؤنس في دراسته لبعض أسماء قدماء العرب والمسلمين، وأشار إلى ابن خلدون والطبري والمسعودي وابن كثير والسخاوي، وتطرق لهم في موضوعي الحضارة والتاريخ، لكنه لم يلتفت إلى أحد من المعاصرين، لقناعته على ما يبدو بعدم وجود كتابات عربية في موضوع الحضارة، فمن بين عشرات الكتب التي طالعها مؤنس لم يجد -حسب قوله- إلا اثنين أو ثلاثة في موضوع الحضارة نصًّا، ومع أنه لم يسمِّ هذه المؤلفات، لكن

الأقرب أنها ليست تأليفات عربية.

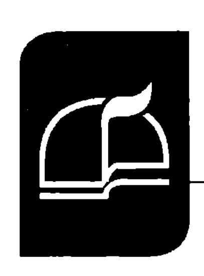
وبخلاف هذا التقدير، فقد كانت هناك تأليفات وكتابات عربية في موضوع الحضارة، منها كتاب زريق الذي صدر قبل كتاب مؤنس بما يزيد على عقد من الزمان، وهي فترة كافية تجعل من الكتاب معروفًا لا أقل عند من يطرق هذا الباب، ويقترب من هذا الموضوع.

ومنها كذلك تأليفات مالك بن نبي التي فتحت أوسع حديث عن فكرة الحضارة في المجال الفكري العربي، ويفترض أن هذه التأليفات كانت معروفة عند مؤنس، لكونها عرفت في مصر المحطة الأولى لابن نبي في المنطقة العربية، ومنها كانت انطلاقته الفكرية والثقافية.

إلى جانب ذلك، إن ابن نبي كانت له وجهات نظر وتقييمات حول آراء ونظريات ابن خلدون وشبنجلر وتوينبي، وهي الأسماء الثلاثة التي حضرت في دراسة مؤنس واعتنى بها توافقًا واختلافًا، الأمر الذي يقرب ابن نبي وتأليفاته من دائرة الاهتمام عند مؤنس، مع ذلك فقد غاب كليًّا في دراسة مؤنس ولم يلتفت له أبدًا، وجعل منه نسيًا منسيًّا.

رابعًا: نظر زريق ومؤنس لمحاولتيهما في وقتيهما على أنهما من المحاولات التمهيدية لدراسة فكرة الحضارة في المجال العربي، فزريق رأى أن دراسته ما هي إلَّا محاولة تمهيدية يتأمل منها أن تكون مقدمة لدراسات أرسخ وأدق، ومبعثًا لبحوث عربية أوفى في هذا الموضوع، وأما مؤنس فقد اعتبر كتابه كله مقدمة لموضوع الحضارة.

والمفارقة المثيرة للدهشة في هذا الشأن، إننا إلى اليوم وبعد ما يزيد على نصف قرن على محاولة زريق، وما يزيد على ربع قرن على محاولة مؤنس، ما زلنا في المحطة التمهيدية نفسها، لم نتجاوزها بأعمال أجود منها، ولم نتخطاها مستفيدين من تراكماتها، والانطباع الغالب أننا ما زلنا في زمن تلك المحاولتين، وأنهما ما زالتا تحتفظان بريادتهما في موضوعهما، أي أننا لم نتخطَ بعدُ المرحلة التمهيدية، وهذه هي المفارقة المثيرة للدهشة.





أطروحة تعارف الحضارات

بين التأملات الفلسفية والتحديّات السياسية

الدكتور قويدري الأخضر*

◻ أولًا: إشكالية صدام الحضارات

لقد أدرك المفكرون الغربيون أهمية المتغيّرات على الساحة الدولية بعد انهيار الشيوعية وانتهاء الحرب الباردة، فدعا بعضهم إلى الحوار الحضاري تواصلًا مع أطروحة روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢)، ونادى بعضهم الآخر بالصدام الحضاري مثل هنتنغتون[1] الذي أوصى الغرب بأن يتعاون مع

* أستاذ الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط - الجزائر.
البريد الإلكتروني: lakhdarzaouia@yahoo.fr

(١) صامويل فلبس هنتنغتون Samuel Phillips Huntington. ولد في ١٨ أبريل ١٩٢٧ وتوفي في ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٨، أستاذ العلوم السياسية، اشتهر بتحليله للعلاقة بين العسكر والحكومة المدنية، وبحوثه في انقلابات الدول. في عام ١٩٩٣، أشعل هنتنغتون نقاشًا مستعرًا حول العالم في العلاقات الدولية بنشره في مجلة فورين أفيرز (العلاقات الخارجية) مقالًا شديد الأهمية والتأثير بعنوان: «صراع الحضارات». المقالة تناقضت مع نظرية سياسية أخرى متعلقة بديناميكية السياسة الجغرافية بعد الحرب الباردة لصاحبها فرانسيس فوكوياما في كتابة «نهاية التاريخ». لاحقًا قام هنتنغتون بتوسيع مقالته إلى كتاب، صدر في ١٩٩٦ للناشر سايمون وشوستر، بعنوان: «صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي». المقالة والكتاب عرضا وجهة نظره أن صراعات ما بعد الحرب الباردة ستحدث أكثر وأعنف ما يكون على أسس ثقافية (غالبًا حضارية).

أوروبا الشرقية واليابان، ليواجه تحالف الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية[٢].

وردت فكرة صدام الحضارات في مقالة نشرها صامويل هنتنغتون صيف ١٩٩٣م في مجلة (الشؤون الخارجية) الأمريكية، ثم حوّلها بعد ذلك إلى كتاب صدر سنة ١٩٩٦م بعنوان (صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي).

ومنذ ذلك الوقت احتدم النقاش بين الأكاديميين والسياسيين حول هذه المقولة، التي صارت واحدة من أكثر الأفكار تداولًا في العالم[٣].

قسّم هنتنغتون الحضارات إلى ثمانية كتل حضارية مختلفة: الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الشرقية الأورثوذكسية، الأمريكية اللاتينية، وأخيرًا الحضارة الإفريقية. وكل حضارة ترتكز على دين معين ومجموعة من المعتقدات والقيم.

وسيكون الصراع مستقبلًا -في نظر هنتنجتون- ثنائي الأطراف، بين الحضارة الغربية من جهة، والحضارتين الإسلامية والكونفشيوسية (الصينية) من جهة أخرى[٤]. لأن الحضارات -كما يعتقد- عبارة عن قبائل إنسانية، والصدام هو صراعٌ قَبَلي على نطاق كوني.

وقد تُقيم الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارتين مختلفتين، علاقات وتحالفات تكتيكية محدودة بغرض تنمية مصالحها، غير أن هذه العلاقات لن تكون في أغلب الأحيان سلْمية، بل ستكون باردة أو عدائية.

والدافع الأساسي للنزاعات مستقبلًا، لن يكون اقتصاديًا ولا سياسيًّا ولا عسكريًا، بل سيكون ثقافيًّا في جوهره[٥].

ومن خلال ما سبق يتضح أن هذه النظرية تقوم على خلفية الحفاظ على مصالح الغرب، واستمرارية تفوّقه على بقية الحضارات، مبْطنة موقفًا عدائيًّا من الإسلام، مؤطرًا

---

(٢) صفاء عبد السلام جعفر، الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور (رؤية نقدية في فلسفة الحضارة من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، عصر الأيديولوجيات بين النشأة والانهيار)، الإسكندرية: دار الثقافة العلمية، ١٩٩٨م، ص١٣٣.

(٣) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة، والخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، جامعة مستغانم – الجزائر، مخبر حوار الحضارات (التنوع الثقافي وفلسفة السلم)، ص١٠.

(٤) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت – لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧م، ص ٩٩.

(٥) صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص ٣٣٥.

بقوالب أوروبية قروسطوية موبوءة بمخلّفات الحروب الصليبية[٦].

لكن لا بد من الإشارة إلى أن أطروحة صامويل هنتنغتون هذه، قد حظيت بتغطية إعلامية واسعة أوهمت الرأي العالمي أنه هو من أنشأها. والحقيقة أن هذه الأطروحة أشار إليها من قبل بخلفيات مغايرة عالم المستقبليات المغربي المرحوم الدكتور المهدي المنجرة[٧]، الذي سبق هنتنغتون بالحديث عن فكرة الصراع الحضاري في أوائل تسعينات القرن العشرين، وله مقالة في هذا الشأن نشرها في مجلة دير شبيغل (Der Spiegel) الألمانية بتاريخ ١١ يناير ١٩٩١م، وفي السنة ذاتها أصدر كتابًا بعنوان (الحرب الحضارية الأولى) نشر باللغات الإنجليزية، والفرنسية واليابانية، معتبرًا أن حرب الخليج الأولى هي بمثابة الحرب الحضارية الأولى[٨].

تتأسس مقاربة المنجرة حول الصراع على تقسيم ثلاثي للمراحل التي تركت بصماتها على مدى تاريخ العالم خلال القرون الأخيرة، وهي على التوالي:

١- المرحلة الاستعمارية التي حدّدتها الرهانات الاقتصادية.

٢- ثم تأتي بعدها مرحلة الاستعمار الجديد والمتأثرة بالرهانات السياسية.

٣- وأخيرًا تبرز مرحلة ما بعد الاستعمار التي تبدأ بعد نهاية الحرب الباردة والتي تعرف صراعًا ثقافيًّا ناتجًا عن صراع المصالح بين دول الشمال ودول الجنوب.

وبداية هذا الصراع الجديد -حسب المنجرة- كانت مع حرب الخليج الأولى التي كشفت عن التعارض الثقافي بين الشرق والغرب.

---

(٦) زكي الميلاد، المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟، ص ص ٦١ - ٦٤، (بتصرف).

(٧) «المهدي المنجرة» (١٩٣٣م - ٢٠١٤م) اقتصادي وعالم اجتماع مغربي مختص في الدراسات المستقبلية، يعتبر أحد أكبر المراجع العربية والدولية في القضايا السياسية والعلاقات الدولية والدراسات المستقبلية. عمل مستشارًا أولًا في الوفد الدائم للمغرب بهيئة الأمم المتحدة، وأستاذًا محاضرًا وباحثًا بمركز الدراسات التابع لجامعة لندن. اختير للتدريس في عدة جامعات دولية، وشغل باليونسكو مناصب قيادية عديدة، هو خبير خاص للأمم المتحدة للسنة الدولية للمعاقين، وعيّن مستشار مدير مكتب العلاقات بين الحكومات للمعلومات بروما،كما عيّن مستشار الأمين العام للأمم المتحدة لمحاربة استهلاك المخدرات. كما أسهم في تأسيس أول أكاديمية لعلم المستقبليات، وترأس الاتحاد العالمي للدراسات المستقبلية. وكان عضو في أكاديمية المملكة المغربية، والأكاديمية الإفريقية للعلوم والأكاديمية العالمية للفنون والآداب، وتولى رئاسة لجان وضع مخططات تعليمية لعدة دول أوروبية، وألّف المهدي المنجرة العديد من الدراسات في العلوم الاقتصادية والسوسيولوجيا وقضايا التنمية، أبرزها «نظام الأمم المتحدة» و«من المهد إلى اللحد» و«الحرب الحضارية الأولى» والإهانة في عهد الميغا إمبريالية.

(٨) زنفور قدور، مقالة: صدام الحضارات، [http://www.djazairnews.info]، الاثنين ٠٨ يوليو ٢٠١٣، الساعة ٠٢: ٠٠

وقد تنبأ المنجرة بثلاثة أحداث أساسية ستزعج الغرب مستقبلًا وهي:

١- الخوف من النمو الديموغرافي للدول غير الغربية، حيث إن الغرب لا يمثل إلَّا ٢٠٪ من سكان العالم.

٢- التخوّف من تكاثر عدد المسلمين، إذْ سيصلون إلى ما يقرب من ٤٠٪ من سكان العالم.

٣- التخوّف من تطور آسيا وخاصة اليابان.

أما فيما يتعلّق بدوافع الصراع فإن المنجرة يرى أن هناك محركات أساسية تحدّده هي:

أ - الأحادية القطبية لأمريكا.

ب- التقدم العسكري والعلمي الذي حصل في العراق وبدأ يهدد الغرب وإسرائيل.

ج- وأخيرًا رغبة الغرب الملحّة في التحكّم في الدول التي كانت تقع في قبضة الاستعمار.

وبمقارنة أفكار هنتنغتون بأفكار المنجرة في هذا الشأن، يتبين لنا أن المنجرة لم يكن يقصد إطلاقًا، تحريض الغرب على القيام بحملات استباقية للسيطرة على العالم، وإنما كان هدفه وقائيًّا يرمي إلى تنبيه المجتمع الدولي -خاصة الدول الغربية- لأن تعيد النظر في سياستها الخارجية تجاه الحضارات الأخرى من منظور الحوار لا الصراع. في حين نجد أن طرح هنتنغتون استفزازي عنصري يندرج ضمن خطة استراتيجية غربية أمريكية، ترمي للسيطرة على العالم.

ومن المهم أن ننبّه إلى محاولة أخرى سبقت هنتنغتون في الحديث عن فكرة صراع الحضارات، وهي محاولة أستاذ الدراسات الدورية بجامعة وورويك البريطانية باري بوزان[٩] الذي نشر مقالة بمجلة (الشؤون الدولية) الأمريكية في يوليو ١٩٩١م بعنوان: (السياسة الواقعية في العالم الجديد)، توصل فيها إلى فكرة تصادم الهويات الحضارية، خاصة بين الغرب والإسلام.

ففي رأي بوزان أنه إذا اجتمع خطر الهجرة، وخطر تصادم الثقافات، أصبح من السهل وضع تصوّر لنوع من الحرب الباردة بين المركز (الغرب)، وجزء من الأطراف ومنهم المسلمون.

غير أن ما يختلف فيه بوزان عن هنتنغتون، هو إضافته للحضارة الهندية إلى جوار الإسلام في الحرب الحضارية المستقبلية مع الغرب، في حين يُضيف هنتنغتون الحضارة الصينية الكونفشيوسية بدل الحضارة الهندية[١٠].

(٩) باري بوزان: الكاتب والصحفي المرموق وأستاذ الدراسات الدورية بجامعة «وورويك» البريطانية.

(١٠) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة، والخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، جامعة مستغانم - الجزائر، مخبر حوار الحضارات (التنوع الثقافي وفلسفة السلم)، ص ص ١٠ - ١١

ومن المرجعيات التي استفاد منها هنتنغتون في تأسيس نظريته حول الصراع، آراء المستشرق والمؤرخ الإنجليزي الأصل برنارد لويس[11]، المعروف بتحيّزه للأفكار المعادية للإسلام والعرب، والذي يعتبره البعض أنه يعد آخِر المستشرقين الذين يمثلون المدرسة الكلاسيكية[12].

هكذا يظهر لنا أن المنطق الصدامي، كان هو المرتكز الأساسي لنظرية صراع الحضارات، وهو المنطق الذي استندت إليه نزعة الهيمنة الغربية عامة والأمريكية منها على وجه الخصوص، حيث أصبحت هذه الأخيرة تبيح لنفسها التدخل العسكري في شؤون الدول المستضعفة، تحت ذريعة نشر الديمقراطية، والحرية، وحماية حقوق الإنسان.

وقبل أن نغادر الحديث عن أطروحة صدام الحضارات، نؤكد على أن هنتنغتون -ومن نحا نحوه- قد أقام هذه الأطروحة بالاستناد إلى الواقع السياسي من جهة، وإلى التراث الفكري للحداثة الغربية من جهة ثانية. ومن ثم فإنه لم يأتِ بشيء جديد، طالما أن هذه الأفكار كانت مخزونة أصلًا في اللاشعور الغربي، أي إن السيناريو الغربي ظل كما هو ولم يتغيّر منه شيء وإنما تغيّرت فقط طريقة إخراجه.

□ ثانيًا: ثقافة التسامح في الخطاب الغربي المعاصر

إن ما عرضناه من أفكار صاغها دعاة الصدام والهيمنة في الغرب، إلى جانب هؤلاء ظهر بعض المفكرين الغربيين الذين أدركوا أن البشرية على شفا جرف هارٍ من السقوط، إذا لم يتداركوها بتحصين أخلاقي يحدّ من جنون السياسيين.

ومن هؤلاء المفكر البولوني آدم منيك (١٩٤٦-......)، الذي عبر عن قلقه قائلًا: «إني خائف من عالم قد تحكمه عقلانية بدون حدود، وثقافة بدون مقدّس؛ لأن ذلك معناه عالم بلا أخلاقية وبلا ثقافة»[13].

وفي السياق ذاته صاغ الفيلسوف الألماني هانس يوناس (Hans Jonas) (١٩٩٣-١٩٠٣) قاعدة أخلاقية تشكّل بيانًا للالتزام بالمسؤولية تجاه الإنسان والطبيعة على حد سواء، فقال مخاطبًا العقلاء: «تصرّفْ بشكل يجعل نتائج فعلك غير تدميرية بالنسبة لإمكانية

---

(١١) برنارد لويس أستاذ تاريخ الشرق الأدنى في جامعة برينستون إحدى أهم الجامعات الأمريكية السبع.

(١٢) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة، والخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، جامعة مستغانم - الجزائر، مخبر حوار الحضارات (التنوع الثقافي وفلسفة السلم)، ص١١.

(13) Michnik (Adam), La foi et la raison, un oecuménisme nécessaire, Le Courrier de L'Unesco, décembre 1994 p. 19.

الحياة مستقبَلًا، ولا تعرّضْ للخطر شروط بقاء الإنسانية في الأرض»[١٤].

وفي هذا السياق كذلك، نجد عالم الاجتماع الفرنسي ألان توران Alain Touraine (١٩٢٥م-......) الذبّ عبّر عن استيائه من أمرين خطيرين هما: تمركز الغرب حول ذاته مُقصيًا الهويات الأخرى من جهة، وانغلاق المجتمعات الأخرى على نفسها من جهة ثانية. ويقول مستنكرًا هذه الوضعية: «كيف نتخلّصْ من الخيار الصعب، بين عولمة كونية خادعة تُغفل تنوّعَ الثقافات، والواقعَ المنغلق للجماعات المتقوقعة على ذاتها؟»[١٥].

إن الانكفاء الهوياتي للمجتمعات الضعيفة على نفسها، والهجوم المتعصب للعولمة الغربية عليها، كلاهما يشكّلان خطرًا قد يؤدي إلى انسداد آفاق التواصل بين الإنسانية. لهذا كان ينبغي إبداع فكر ديناميكي يكفل التعدّد، ويجعل من الاختلاف واقعًا مثمرًا في ظل حدّ أدنى من الانسجام والوحدة، وهذا الهدف هو الذي تأسست من أجله الأخلاق العالمية.

ولئن تأخر وضع هذا المصطلح (الأخلاق العالمية) إلى غاية سنة ١٩٩٠م، فإن بوادر التفكير فيه قد ظهرت منذ قرن ونيِّف، أي منذ أن تمّ عقد المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو سنة ١٨٩٣م، والذي عُرف فيما بعد باسم برلمان أديان العالم.

ولم يتم عقد المؤتمر الثاني لبرلمان أديان العالم، إلّا بعد مضيّ قرن من الزمن على تاريخ انعقاده لأول مرة، وذلك سنة ١٩٩٣م، بنفس المدينة الأمريكية، احتفاء بذكراه المئوية، وقد حضره أكثر من مائتي شخصية تمثل مختلف أديان العالم.

ومن النتائج التي أسفر عنها المؤتمر الثاني، إصدار بيان متميّز سُمِيَّ إعلان من أجل أخلاق عالمية، وكان منظموه قد عهدوا من قبلُ إلى عالم اللاهوت الكاثوليكي السويسري الأصل هانز كونغ[١٦] أن يضع مُسوّدته[١٧].

---

(14) Jonas (Hans), le principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique, CERF, Paris; 1992, p. 30 - 31.

(15) Touraine (Alain), Pourrons nous vivre ensemble?, Fayard, Paris, 1997, p.2.

(١٦) الدكتور هانز كونج Hans Küng ولد بتاريخ ١٩-٠٣-١٩٢٢ في سورزيه (Sursee) في مقاطعة لوتسرن في سويسرا، وهو لاهوتي كاثوليكي سويسري، وحتى عام ٢٠١٣ كان كونج رئيس الجمعية التي أنشأها «مؤسسة الأخلاق العالمية». توصّل إلى أن الإسلام هو دين سماوي حقيقي، وأن محمدًا نبي حقيقي بمعنى الكلمة» انظر: شوقي أبو خليل، الإسلام نهر يبحث عن مجرى، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦ ص١٥

(١٧) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ص ص ١١٢ - ١١٣

وترتكز الأخلاق العالمية التي صاغها كونغ على ثلاثة أسس جوهرية هي[١٨]:

أ- لا يمكن للإنسانية العيش والبقاء بدون أخلاقية عالمية.

ب- لن يكون هناك سلام عالمي بدون سلام بين الأديان.

ج- لن يكون هناك سلام بين الأديان بدون حوار بينها.

وما اتفق عليه دعاة الأخلاق العالمية أنه لن يستطيع دينٌ بمفرده -وضعيًّا كان أو سماويًّا- أن يشرّع نظامًا أخلاقيًّا لكل المجتمعات، ولن تقدر فلسفة لوحدها أن تخاطب كل العقول، ولذا فإنه من المهم أن يبحث الجميع عن الجانب المشترك في الديانات المختلفة والفلسفات المتعددة، من أجل صياغة أخلاق تحقق أواصر المحبة والتسامح والسلام بين كل أفراد الجنس البشري.

وقد تمّ التوقيع على البيان المشترك، والذي ارتكز على مبدأين أساسيين هما:

١- كل كائن بشري ينبغي معاملته بإنسانية.

٢- كل شخص عليه أن يتصرف إزاء الآخرين كما يتمنى أن يتصرف الآخرون نحوه[١٩].

وهذان المبدآن يفضيان إلى توجّهاتٍ أربعة في شتى مجالات الحياة هي:

أ- قاعدة الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة: وصيغتها لا تقتل، واحترم الحياة.

ب- قاعدة الالتزام بثقافة التضامُن والنظام الاقتصادي العادل: صيغتها لا تسرق، كن مستقيمًا وأمينًا.

ج- قاعدة الالتزام بثقافة التسامُح والصدق في الحياة: صيغتها لا تكذب، وكن في قولك وفعلك صادقًا.

د- قاعدة الالتزام بثقافة الحقوق المتساوية والشراكة بين الرجال والنساء: لا تزْنوا، ولتحترموا أنفسكم، وليحبَّ بعضكم بعضًا[٢٠].

غير أن المفكر المغربي طه عبدالرحمن (١٩٤٤م-......) أبدى بعض المآخذ على هذا الإعلان، وبيّن أنه أسقط قيمتين أساسيتين ينبني عليهما الدين، وهما الإيمان والعمل، ومن ثم فإن هذا الإعلان لا يحقق تمكينًا للدين في العالم حينما يقرر أن الإيمان الديني يحدّ من عالمية

(18) Kung (Hans), Projet d›éthique planétaire, la paix mondiale par la paix entre les religions, Seuil, Paris, 1991.

(19) Hans Küng, Karl Josef Kuschel, Manifeste pour une éthique planétaire, Parlement des religions du monde, Cerf, Paris, 1995.

(٢٠) انظر: طه عبدالرحمن، سؤال العمل، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي الغربي، ط١، ٢٠١٢، ص ص ١١٧ - ١١٨.

الأخلاق، كما أنه يخلّ بشرط التقدم الأخلاقي[٢١].

ثم يخلص الأستاذ طه عبدالرحمن إلى أن الدين الإسلامي يتضمن ما ورد في بيان الأخلاق العالمية ويزيد عليها، وذلك ما يتضح لنا جليا في المقارنات الآتية:

١. قاعدة الالتزام بثقافة الإيمان واحترام الدين، يقابلها في الدين الإسلامي مقصد حفظ الدين.
٢. قاعدة الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة، يقابلها مقصد حفظ النفس.
٣. قاعدة الالتزام بثقافة التسامح والصدق في الحياة، يقابلها مقصد حفظ العقل.
٤. قاعدة الالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي العالمي، يقابلها مقصد حفظ المال.
٥.قاعدة الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الجنسين، يقابلها مقصد حفظ النسل[٢٢].

□ ثالثًا: من الحوار إلى التعارف

غني عن البيان أن الحوار هو لغة العلاقات الإيجابية؛ نعني بذلك علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بمجتمعه، ويمكن أن يتخذ الحوار أشكالًا أوسع وأشمل، ليصبح وسيلة للتفاعل الثقافي بين الشعوب، وأداة للتكيف مع الأفكار والتوجهات المتباينة، في مختلف المجالات الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية[٢٣].

وفي ظل ما تشهده الإنسانية من دعوات إلى الصراع، والصدام، والتنازع، برزت أطروحة الحوار كضرورة ملحة نهض بها بعض العقلاء من دول مختلفة، من أجل مواجهة التحديات الكبرى التي تهدد أمن الدول واستقرار المجتمعات الإنسانية[٢٤].

إن الحوار بين المفكرين يعتبر مرحلة أساسية وتمهيدية للحوار بين القادة والسياسيين[٢٥]، وهذا ما نلاحظه بالفعل منذ النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين،

(٢١) المرجع نفسه، الصفحات من ١٢٣ إلى١٤٠.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٢٣) محمد إبراهيم الفيومي، إشكالية التحدي الحضاري بين الإسلام والغرب ثقافة إزدراء وحوار مفقود وعولمة استيلاء، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م، ص ٥٣.

(٢٤) عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الحوار بين الحضارات ضرورة للعيش المشترك بين الشعوب ولدعم السلام العالمي، جريدة الجديد (يومية وطنية شاملة)، الجزائر، العدد: ٩٧٣، الأربعاء ٢٨ يناير ٢٠١٥م، ص ٩.

(٢٥) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب إعادة بناء الفكر القومي العربي، بيروت:

حيث تبنى المفكّر الفرنسي روجيه غارودي Roger Garaudy (١٩١٣ - ٢٠١٢م) فكرة حوار الحضارات وشرَحها في كتابه الشهير (من أجل حوار بين الحضارات) الصادر سنة ١٩٧٧م، وقد مرّت أطروحته بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: ميزتها الدعوة للحوار بين الماركسية والمسيحية، وقد كانت غاية غارودي من هذه الدعوة ربط التحرر الذي تمثله الماركسية، بالإيمان الذي تمثله المسيحية.

المرحلة الثانية: وتبدأ منذ سنة ١٩٦٨م، حيث أكّد غارودي على أن الحوار بين الماركسيين والمسيحيين سوف يظّل إقليميًّا، ولن يتقدّم إلّا في حدود منطقة الغرب فحسب، وإنه من المهم توسيع دائرته ليشمل الثقافات الأخرى.

المرحلة الثالثة: وفيها ركّز غارودي على الحوار بين الغرب والمسلمين، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة ومتجلية في الكتاب الذي أصدره سنة ١٩٨١م بعنوان: (وعود الإسلام)، وفي كتابه: (الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة الروح والفكر)؛ حيث اعتبر أن العقبة الرئيسية التي تقف في وجه حوار الحضارات هي النظرة التي حملها الغرب منذ مئات السنين عن الإسلام(٢٦).

لقد كان غارودي في كتاباته حول الحوار، يُشير بأصابع الاتهام إلى الغرب بقصد تقويم مساراته، بعد أن وصل إلى حالة من التأزّم لا يمكنه تجاوزها إلّا بالانفتاح على الثقافات الأخرى، والتعلّم منها، لاكتشاف النقائص الأخلاقية التي تُعوزه والتي حددها في ثلاثة أبعاد رئيسة هي(٢٧):

١- رجحان جانب الفعل والعمل على النظر، بشكل تحوّل فيه الإنسان إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك.
٢- طغيان النزعة العقلانية، واعتبار العقل قادرًا على حلّ جميع المشكلات.
٣- تضخم فلسفة الكمّ، واتخاذها معيارًا لا نهائيًّا لكل شيء.

وفي هذا المنحى قام غارودي سنة ١٩٧٦م بالتعاون مع منظمة اليونسكو بتأسيس (المعهد الدولي لحوار الحضارات)، من أجل إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهاماتها في الثقافة العالمية، كي يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب، أو المونولوج الذي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠م، ص ٨.

(٢٦) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة والخبرة والتأسيس، مجلة الحوار الثقافي، جامعة مستغانم - الجزائر، مخبر حوار الحضارات (التنوع الثقافي وفلسفة السلم)، ٢٠١٣م، ص ص (٦ - ٨).

(٢٧) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٧م، الصفحات١، ٨، ٩.

يقوم على وهم التفوّق عند الإنسان الغربي[٢٨].

لكن مع دخول العالم حقبة ثمانينات القرن العشرين، تراجعت الدعوة إلى حوار الحضارات، وظهر ما سُمّي في الخطاب الغربي بالأصوليات، فنشر غارودي في هذا السياق كتابه: (الأصوليات المعاصرة)، بيَّن فيه أن كل الأصوليات تشكّل أخطارًا كبيرة على الإنسانية حاضرًا ومستقبلًا، موجّها نقده اللاذع للغرب، محمّلًا إياه مسؤولية انبعاث هذه الأصوليات بكل أشكالها في العالم الثالث، نتيجة إصراره على فرض نموذجه الثقافي على الشعوب الأخرى.

وفي وقت لاحق انتقلت أطروحة الحوار الحضاري من الفضاء الفكري الغربي إلى الفضاء الدبلوماسي والسياسي، عندما طُرحت الفكرة من طرف السيد محمد خاتمي[٢٩] رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية آنذاك، ضمن خطابه الذي ألقاه بالجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٩١م، مقترحًا أن تكون سنة ٢٠٠١م سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات.

وقد وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين لسنة ١٩٩٨م على هذا الاقتراح، وكان اختيارها لسنة ٢٠٠١م أمرًا مقصودًا، الغرض منه أن يستقبل العالم الألفية الثالثة بفكر منفتح يسوده الأمن والسلام، وروح التواصل بين الأمم والشعوب[٣٠].

وفي هذا ظل هذا الوضع الفكري والسياسي، برزت أطروحة أخرى عرفت بأطروحة (تعارف الحضارات) التي أبدعها المفكر السعودي زكي الميلاد[٣١] مقتبسًا إياها من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٣٢].

---

(٢٨) محمد عثمان الخشت، روجيه غارودي لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م، ص ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٩) محمد خاتمي: من مواليد أردكان يزد - إيران، عام ١٩٤٣م، في أصفهان نال فيها إجازة في الفلسفة من جامعتها، وحصل على درجة الماجستير في التربية من جامعة طهران، تولى رئاسة المركز الإسلامي في هامبورغ، ثم انتخب عضوًا في مجلس الشورى الإسلامي، ثم تولى وزارة الثقافة والإعلام، وانتخب في الرابع والعشرين من أيار ١٩٩٧م رئيسًا لإيران، له العشرات من الكتب والأبحاث والدراسات.

(٣٠) زكي الميلاد، تعارف الحضارات الفكرة والخبرة والتأسيس، مصدر سابق، ص ص ١٢ - ١٣.

(٣١) زكي الميلاد: من مواليد سنة ١٩٦٥م، محافظة القطيف، شرق المملكة العربية السعودية، متخصص في الدراسات الإسلامية، وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، رئيس تحرير مجلة الكلمة، فصلية فكرية تصدر من بيروت، له العديد من الكتابات والمؤلفات.

(٣٢) الحجرات: ١٣.

إن بعض التأملات المتأنيّة في هذه الآية الكريمة ستُوقفنا على كثير من المعاني العميقة المتضمَّنة في ثنياها، نذكر منها ما يأتي:

- فقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾، يشير إلى أن الناس جميعهم، يرجعون في جذورهم إلى أصل إنساني واحد.

- وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾، يؤكد على حقيقة اجتماعية، تقرّ بالتنوّع الإنساني، والتعدد العرقي.

لكن تنوّع الناس إلى شعوب وقبائل، ليس المقصود منه أن يتنازعوا ويتصارعوا، وإنما ﴿لِتَعَارَفُوا﴾.

لقد كان ظهور هذه النظرية ابتداء منذ سنة ١٩٩٧م، حينما نشر الأستاذ زكي الميلاد دراسة حولها في مجلة الكلمة، ثم نُشِرت هذه الدراسة مجدّدًا في مجلة رسالة التقريب في طهران سنة ١٩٩٩م، وفي السنة نفسها تمّ نشر كتاب (المسألة الحضارية).

وفي سنة ٢٠٠٠م، جرت نقاشات معمّقة حول هذه الأطروحة في ندوة عُقدت بدمشق بعنوان: (كيف ندخل سنة حوار الحضارات؟)، بعدها قدّم الأستاذ زكي الميلاد في سنة ٢٠٠٢م، ورقة بعنوان: (من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات) شارك بها في ندوة دولية كبرى عقدت في الرياض، وفي سنة ٢٠٠٦م نشر كتابه الشهير (تعارف الحضارات)، جمع فيه الكتابات التي كتبت حول هذه الأطروحة، من طرف باحثين من مصر وسوريا والعراق والمغرب والجزائر والسعودية، ومن بعدها توالت التطورات حول هذه الأطروحة وتجدّدت وتراكمت في جوانب عدة.

والمرتكزات التي تأسست عليها هذه الفكرة هي مرتكزات إسلامية بحتة، أما المقاصد التي تتغيَّا تحقيقها فهي مقاصد إنسانية؛ لأن السمة الكبرى للدعوة الإسلامية سمة إنسانية تراحمية لقوله تعالى مخاطبًا نبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٣٣].

وقد وردت في القرآن الكريم نصوص متعددة تؤكد على التنوع الثقافي، وتدعو إلى قيمه، بل وتؤصلها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[٣٤]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ

---

(٣٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٣٤) الروم: ٢٢.

النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٣٥].

كما أن الإسلام أنكر نزعة المركزية المفرطة التي تريد أن تصب الإنسانية في قالب واحد منكرة على الآخرين حق التمايز والاختلاف، وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٣٦].

وبهذا برهنت الحضارة الإسلامية عبر تاريخها المجيد، على سمات التسامح والتراحم، فكانت بحق ثقافة إنسانية التأم فيها كل أنواع البشر على اختلاف ألوانهم وأديانهم وثقافتهم[٣٧].

□ رابعًا: تعارف الحضارات والمعوّقات السياسية

إنه لمن الطريف حقًّا أن نجد تقاطعات مهمة بين نظرية التعارف الحضاري، ونظرية التواصل التي اشتهر بها المفكر الألماني يورغان هابرماس Jürge Habermas (١٩٢٩-......).

فالتواصل في نظر هابرماس يعني تجاوز الذات، والعمل على الوصول إلى الآخر، وهذا ما تدعو إليه أطروحة تعارف الحضارات. لكن ما يلفت النظر أن النظرية التواصلية نالت من الحظوظ البحثية والإعلامية ما لم تنله النظرية التعارفية، لا أقل في العالمين العربي والإسلامي، مع أنها (أي التعارفية) ذات مضمون ديني وإنساني وأخلاقي يفوق ما عليه النظرية التواصلية بكثير[٣٨].

ومهما يكن الأمر، فإن أطروحة التعارف تعطي الأولوية لما هو مشترك، لتؤسس هوية تشاركية في ظل احترام التنوع؛ لأن الكيانات الثقافية متعددة الهوية، والانحباس في أصل واحد سيؤدي ليس فقط إلى تخريب الثقافة، بل إلى أخطر الأصوليات على الإطلاق[٣٩].

---

(٣٥) هود: ١١٨-١١٩.

(٣٦) المائدة: ٤٨.

(٣٧) سعيد بن سعيد العلوي، من أجل تعارف إيجابي للحضارات المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد، ضمن كتاب: تعارف الحضارات، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٤م، ص١٤٣. وكذا عبد الله فراج الشريف، الانفتاح على الآخر رؤية وواقع، **مجلة الكلمة**، العدد ٥٢، بيروت، لبنان السنة الثالثة عشرة، صيف ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ، ص٣٢.

(٣٨) زكي الميلاد، تعارف الحضارات وفكرة التواصل عند هابرماس، صحيفة عكاظ، يومية سعودية، الأربعاء ١٩/ ٠١/ ١٤٣٣.هـ ١٤ ديسمبر ٢٠١١ م.

(39) Goytisolo (Juan), «Que peut la litterature?», Le Monde Diplomatique, Novembre 1999, p.28.

لكن وبالرغم من أن أطروحتي الحوار والتعارف وحتى التواصل تعدّ كلها من أنضج النظريات الحضارية المعاصرة، وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل بين الثقافات، إلا أن تحقيقها يكاد يكون متعذّرًا، على الأقل في ظل التعقيدات الحالية؛ لأن الغرب الغالب حضاريًّا، ليس على استعداد في أن يدخل في حوار متكافئ مع الحضارات الأخرى(٤٠)، نظرًا لشعوره بالتفوق، ونظرًا لامتلاكه لكل الإمكانات العسكرية والاقتصادية والإعلامية والعلمية والتقنية، وإحساسه بحكم تركيبته النفسية، المبطَّنة بحبّ السيطرة، بأنه أرفع وأكبر من أن يحاور أو يتعارف أو يتواصل مع شعوب يعتبرها متخلّفة.

ثم إن الرغبة في الحوار أو التعارف، تستلزم قدرا من التقدم العلمي والتقني لكل أمة تنشد الانفتاح على الغرب، حتى يتمكن من مسايرته، وهي المشكلة التي تواجه شعوب العالم الثالث عامّة، والعرب على وجه الخصوص.

لقد ذهب الباحث المغربي إدريس هاني (١٩٦٧-......) إلى أن الحوار ممكن مع غرب ما بعد الحداثة، لأنه يتميز باستهجانه لأنويته واستقباحه لمركزيته(٤١).

بيْد أننا لا نتفق مع هذا الطرح لاعتقادنا، ومن خلال قراءتنا للشهد السياسي العالمي، أنه حتى هذا الغرب المَابَعْدَ حَدَاثِيِّ لم ينقل تنظيراته الفلسفية الداعية للحوار إلى الحقل السياسي، ومن ثم فهو لا يختلف عن الغرب الحداثي في هذا الشأن، بل ربما هو أشرس منه.

لذلك فما دام أن هناك فجوة سحيقة تفصل بين الأكاديميين المابعدحداثيين ونظرائهم السياسيين في الغرب، فإن الحوار الغربي مع غيره تعارفًا وتواصلًا، يظل بعيدًا عن الممارسات الواقعية، وإن كان حاضرًا بامتياز على المستوى الفكري.

وإن نظرة فاحصة للواقع السياسي، تثبت صعوبة مدّ جسور التعارف والحوار بين العرب والمسلمين مع الآخر الغربي بسبب ما تقوم به الولايات المتحدة الأمريكية واللوبيات الصهيونية من ممارسات تنافي المبادئ الإنسانية، والمتمثل فيما يأتي:

١- تحكّمُ الولايات المتحدة الأمريكية في المؤسسات والمحافل والمنظمات الدولية، والتلاعب بمواثيقها وقوانينها وتفسيرها وتكييفها وفق مصالحها(٤٢).

---

(٤٠) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، رسالة التقريب، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، [http://iranarab.com/Default.asp]، ٣٨ : ٠٠، ٢٧/ ٠٣ / ٢٠١٥.

(٤١) إدريس هاني، الحلقة المفقود ما قبل تعارف الحضارات، مجلة الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي، العدد ٢٣، السنة السادسة، ربيع ١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ.

(٤٢) انظر: إدريس هاني، الثقافة الإسلامية والعولمة أي مستقبل؟، مجلة الكلمة، عدد ٢٢، السنة السادسة، ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ، ص ١٣٧ و١٣٨، بتصرف.

٢- تحكّمها القوي في وسائل الإعلام والاتصال والدعاية والثقافة العالمية، وما يدور في فلكها من تكنولوجيات اتصالية ومعلوماتية وتوجيهها لمصالحها.

٣- تغيير شكل وحدود الخارطة العالمية، ورسم معالم خارطة دولية جديدة، ولو بشن الحروب مباشرة.

هكذا يتضح لنا جليا أن الفكر الغربي الحداثي أو ما بعد الحداثي يُمارَس في الواقع سياسيًّا بشكل مخادع على الشعوب المستضعفة فارضا نفسه بالعنف المادي والرمزي(٤٣). وهذا ما أشار إليه المفكر المصري حسن حنفي (١٩٣٥-......) من أن الغرب يسعى دائما للسيطرة على الآخر ولا يفكر في الحوار إطلاقًا، والدليل على ذلك محاولته إكساب مدنيته وثقافته وحضارته طابع العالمية، وتقديمها كبديل مرجعي وواقعي لتنظيم سائر شؤون الإنسانية، من خلال خطاب العولمة التي تعدّ أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة(٤٤).

هذا ولا بد أن نؤكد في هذا السياق على الدور الخطير الذي تقوم به المنظمات الصهيونية في رسم السياسات الغربية والأمريكية خاصة، من أجل خدمة المشروع الصهيوني وعلى رأسه إسرائيل، وذلك من خلال الشركات الرأسمالية، والهيئات المالية والإعلام، والمؤسسات العسكرية والسياسية، والدليل على ذلك نشاطات منظمة «الأيباك» AIPAC التي تعدّ القوة الأكثر تأثيرا في هذا المجال.

ومن ثمة فما دام حساب المصالح ومنطق القوة هما اللذان يحكمان العلاقات الدولية حاليًّا(٤٥)، فإن قيمًا كالحوار أو التعارف ستصبح صعبة التحقيق إن لم نقل مستحيلة. بالإضافة إلى ما ذكرناه، لا بد أن نلفت الانتباه إلى أن تلك القيم ليست ترفًا زائدًا مخصصًا للمنتديات والمؤتمرات، بل عليها أن تتحوّل إلى حاجات أساسية تنطلق من داخل المجتمعات أولًا، ثم تنتقل بعد ذلك إلى الشعوب، والدول.

لهذا فإن من العبث التفكير في الحوار أو التعارف أو حتى التواصل بين الثقافات الخارجية (أي بين الأنا والآخر)، إن لم نحقق هذه المطالب أولًا داخل الثقافات والمجتمعات نفسها (أي بين الأنا والأنا).

---

(٤٣) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة كونية الحداثة ونسبيتها، ملتقى بدمشق بعنوان: العولمة والحداثة، عقد بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية، ٢١ -٢٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣م.

(٤٤) حسن حنفي، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظري، دمشق، ملتقى: العولمة والحداثة، مصدر سابق.

(٤٥) إدغار موران، الصفح مقاومة لبشاعة العالم، ضمن كتاب المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، المغرب: دار توقبال للنشر، ٢٠٠٥، ص٤٠ وص ١٤٢.

□ الخاتمة

نصل في آخر دراستنا إلى أنه لا قيمة للحديث عن حوار الحضارات أو التعارف بينها، إن لم يسْعَ أتباع كل حضارة ودين إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة في أذهانهم عن الحضارات والثقافات الأخرى.

وإذا اعتبرنا نظرية التعارف معروفًا يجب على المسلمين القيام به تجاه الإنسانية، فإن الأقربين لهم أولى بهذا بالمعروف، وإلّا كيف يتسنى لهم تحقيق التعارف والتحاور مع الآخر الغربي وغيره المختلف عنهم دينًا وثقافةً وتاريخًا ومصيرًا، وهم لم يجسدوا هذا المطلب في ما بينهم؟؟

إنهم مطالبون وفي هذا الوقت بالذات، بتمثّل قيم الإسلام التسامحية في يومياتهم، بحيث يتقبلوا اختلافاتهم المذهبية والسياسية والثقافية بصدور رحبة بعيدًا عن لغة التطرف وثقافة الإقصاء.

أما الآخر الغربي، فلا نعتقد أنه سيهتم بنجاح مشاريع كالحوار أو التعارف؛ لأن خلفيته الاستعمارية الاستعلائية، تمنعه من النزول إلى المستضعفين من شعوب الأرض والتحاور معهم، وهو وإن أقدم على التعرّف إلى غيره، فإنه لا يفعل ذلك من أجل تحقيق التعايش معهم أو احترام كرامتهم، بل من أجل اكتشاف ثغراتهم، ومعرفة مواطن ضعفهم، لتزداد سيطرته عليهم.

ومع ذلك فإن صوت عقلاء العالم من الغربيين أو من غيرهم، استطاع أن يواجه سماسرة السياسة العالمية، وينشر قدرًا من الوعي بأهمية القيم الحوارية والتعارفية مؤكدًا على أنها مطالب استراتيجية لا مناص منها للحفاظ على أمن الإنسانية جمعاء.

القلق في الحداثة وقِبْلَةُ الطُّرق الفكرية الجديدة

أو انْتِهالُ المعنى من الشرق الثقافي

الدكتور عبدالرزاق بلعقروز*

«إن الفلسفة الغربية يمُكنها أن تتعلّم من الهند والصّين كيفية إعادة اكتشاف العلاقة مع الوجود، وتوّعينا بما صِرنا إليه بعد أن سيّجنا أنفسنا بنموذج حضاري سمّينا النّموذج الغربي، وربّما تساعدنا على إعادة فتح هذا النّموذج».

الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي كتاب «علامات»

«إن كنت قد فهمت سوزوكي فهمًا صحيحًا، فإن هذا هو ما كنت أحاول أن أقوله في كل كتاباتي».

الفيلسوف الألماني هايدجر

□ استهلال

نسعى في هذه المساءلة الفكرية إلى تَتبُّع وتفسير هذا التحوُّل الخطير فلسفيًّا، في طرق الفكر الغربية أثناء بناء علاقتها بالشرق الثقافي؛ لأن الخطاب

* دكتوراه في الفلسفة، أستاذ محاضر، جامعة محمد لمين دباغين سطيف٢ –الجزائر.

الاستشراقي الذي تخلّق في رحم المركزية الغربية؛ كان يُبصر في الموروث الشَّرقي أعراضًا على طفولة بشرية وذهنية تجزيئية؛ وجرى التَّأصيل لهذه الفكرة فلسفيًا مع هيجل في كتابته لتاريخ تطور الرُّوح؛ حيث عدَّ أرض الشرق أولى لحظات العقل وحرية الأقلية؛ إلى أن أضحت هذه الفكرة ثابتة وجوهرية وجرى البناء عليها في التّنظير لصلة الأنا الغربي بالآخر الشرقي.

إلَّا أن تراجع الفلسفة الذّاتية التي شكّلت الأساس الفلسفي لهذه الصورة عن الغرب في تمثله لذاته وفي تأويله للشرق[1]؛ بخاصة مع الاستشراق الجديد أو ما بعد الاستعماري ليس فقط العسكري، وإنما الاستعماري المقولاتي (الوعي، الأنا، الآخر...) هذا التراجع أورث قبلة جديدة للفكر وقيمة أخرى لهذا الشرق المنسي؛ حيث أضحى مصدرًا قويًّا من مصادر التنظير الفلسفي؛ والتعرُّف عليه هو أخطر مرحلة من مراحل العقلانية الغربية؛ ودشّن هذا التحوُّل الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) ومن خلفه نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) في إعجابهم بالفكر والتَّجارب الروحية في الشرق.

إنه التنوير الآتي من الشرق الذي عرف تمظهراته في الخطابات الفلسفية واللّسانية على حد سواء؛ ويمكن رصد هذه التمظهرات التي تشهد على حضور الشرق في الغِرب في مجالات مركزية ثلاثة: مجال المقولات اللّسانية ومدى تطابق الدّال مع المدلول، تمثُّلات الذّات بما هي مركز أم هامش، العدمية وأفول المعنى وعبثية الفعل الإنساني الغائي.

ضمن هذا الأفق الفلسفي فإننا نطرح السُّؤالات الآتية: ما السرُّ في الانقلاب على العقلانية والذّاتية الغربية في الفلسفة؟ لماذا هذا التحوّل من فلسفة العقل إلى فلسفة الإرادة؟ ما هي ملامح الحضور الفكري الشرقي في فلسفات ما بعد الحداثة؟ فيما مراكز الاتفاق والافتراق؟ ما دلالة هذا في مستوى الخطابات الاستشراقية؟ هل هو تحوّل معكوس وانتقام الشرق لنفسه؟ أم هو دخول في زمن التعددية الثقافية وانتهال الثقافات من بعضها البعض؟

◻ أولًا: مبرّرات الموضوع

إن الذي دفع بنا إلى مقاربة هذه الرُّؤية، جملة من المسوّغات التي لا تنحصر فقط في

---

(١) يقدم كتاب جاك غودي «الشرّق في الغرب»، تحليلاً نقديًّا للفكرة السائدة حول أفضلية الغرب، وأسبقيته في العقلانية والمنطق والفردية، ناقدًا منظور ليفي برول الذي أشاع فكرة العقل المنطقي في مقابل العقل البدائي، ومستشهدًا بدراسات أنثربولوجية تؤكد على كونية المنطق، وتهافت الأحكام الغربية حول الشرق. انظر: جاك غودي، الشرق في الغرب، ترجمة: محمد الخولي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

المسوغات المعرفية؛ وإنّما تتَّصلُ بأفق الأزمة النّفسي الذي بلغه الغرب؛ بما هو أفق زلزل الثَّوابت الحداثية وعلّق الأحكام حولها، وهي أحكام ترتبط بالذّات وبالآخر؛ بالتَّاريخ والحقيقة، بالمعنى والقيمة؛ وهذا هو البعد الذي قصدنا به البعد النّفسي، وإلى رصد المسوغات نتّجه الآن:

أوّلا: تصحيح الصّلة الحقيقية التي ربطت الغرب بالشّرق، وهي صلة لا تعد انقطاعية بالمعنى الجذري، وإنّما هي صلة تواصلية انتهالية، نرصدها في حقب الحداثة ومُثل التّنوير، وبلغت أوجَّها في عصر الاستشراق الرّاهن الذي بلغ مبلغًا قويًّا في الانتهال من الشرق الثقافي، وهذا ما أسميناه بالطّرق الفكرية الجديدة.

ثانيًا: موت المقاربات المنهجية النّاظرة بعين الازدراء والتَّخييل إلى التّراث الشّرقي، بخاصة تلك التي لا ترى فيه إلاّ فكرًا عاكسًا للبنية التَّحتية للمُجْتَمعات ما قبل المجتمعات اللّيبرالية؛ أو تلك التي ترى فيه حقبة من حقب الفكر الميتافيزيقي اللاّعقلاني؛ الذي يعكس المرحلة الثانية من مراحل تطور الوعي الإنساني؛ أو تلك التّرسيمة التي جاء بها هيجل في كتابته للتَّاريخ الإنساني -الغربي- حين صوّر التراث الشّرقي في مرحلة الطفولة البشرية؛ ووثّن الروح الواعية في الحضارة الأوروبية؛ وأقصى التّواريخ المختلفة.

ثالثًا: التّداخل الحاصل في تغيير قبلة الغرب المعرفي، من تخييل الشرق إلى الانتهال منه عبر المصفاة العقلانية الغربية؛ حيث تم الانتقال من تصوير الشرق بالشهوانية والمكر والفضاضة؛ إلى حاجة العقل الغربي إلى تزويد ذاته الوضعية العملية؛ بمصدر آخر لتحقيق التّكامل مع الحياة الشّرقية بما هي الأميل إلى الحياة الباطنية والتّفكير الحدسي، من هنا فإن اهتمام العقل الغربي بالشّرق الثّقافي ليس من دافع الفضول المعرفي، والاستئناس الجمالي بها، وإنّما بقصد توسيع العقلانية؛ وعلاج حالة الأنوميا Anomie، التي تعدّ كارثة الغرب في انهيار المعايير؛ والافتقار إلى القيم العليا، والوهن الكارثي بمعايير السّلوك وفقدان هوية الانتماء.

رابعًا: تَبلُّد العقل العربي الأعمى عن هذا التَّداخل الحاصل والوحدة ما بين الاستشراق ما بعد الحداثوي و بين الأفكار الدّينية الشّرقية، التي تعدُّ ركائز تأسيسية لنظريات النّقد الثَّقافي، وللبدائل الفلسفية لثقافة التّمركز العقلاني؛ فيما نراه مع فيلسوف التّشاؤم الألماني آرثر شوبنهاور الذي راهن على كتاب الأوبانيشاد البوذي للخروج من أقفاص الثقافة العقلانية؛ وتلاه مواطنه فريدريك نيتشه الذي أبصر في العقلانية الحداثية نسيجاً من إرادات القوى التي توظّف مقولات العقل لتلبية دوافع القوة لديها؛ واجتهد في تأسيس ديانة بديلة عن الديانات الموروثة؛ وقد جعلها مليئة بالرّموز الثقافية الشّرقية؛

واستلهم من قيمها الحيوية.

هذا التبلُّد عن درك الأصول الشّرقية مردُّه الأصلي؛ إلى الخطأ المكرور في الثقافة العربية، أنّها تُبصر في النّظريات المنقولة عن المعرفة الغربية مناهج علمية لا صلة لها بالتحيّزات الثقافية، كما حصل في التّاريخ الفلسفي العربي عندما اعتبر فلاسفة العرب الأُوَل أن الفلسفة نتاجُ العقل المحض؛ كما هو الشّأن في علوم التّعاليم القديمة، وتتكاثر هذه الرموز الشرقية بخاصة في نظريات النّقد الأدبي ومناهج التّفكيك وسنرصد نحن ضمن هذه المقالة ملامح حقيقية عن التّشغيل لها في قضية تشظّي المعنى والعدَمية، وفي قضية المَقولات اللّسانية، وقضية تمثّلات الذّات.

خامسًا: الخواء الروحي الذي بلغته الثقافة الغربية[٢]؛ وهو خواء سببه فصل القيم المقدّسة عن أوجه الحياة وعلمنة النّمط الوجودي الإنساني، ويشير إدغار موران (١٩٢١- ......) إلى أنّه «يتعيّن علينا أن نتحدّث عن أزمة الرُّوح، وأزمة الفكر فهي أزمة تطلق نداء على الشرق الدّاخلي، وستمضي للبحث في الشرق الخارجي عن علاجات لها؛ فلماذا هذه الدَّعوة إلى اليوغية والبُوذية؛ وكأن الحضارة المادية قد خلقت فراغًا روحيًّا وطلاقًا بين الجسد والفكر»[٣].

الملمح الجوهري على هذه الحقيقية هو: «رصد تضاعف أعداد الغربيين الذين تبنّوا سواء فرديًّا أو داخل دوائر المنظمات خلال العقود القليلة الماضية، السّبل الشّرقية مثل البوذية والطّاوية والزّينية وغيرها من الفلسفات الشّرقية الدّينية، ويمكن أن نشير هنا إلى علماء العقائد المسيحيين ذاتهم ومنهم يعقوب نيدلمان (Jacob needleman)، وهارفي كوكس (Harvey Cox) وقد أرجعا ذلك؛ إلى الخواء الروحي الذي تشهده نتيجة لعلمنة جميع مناحي الحياة»[٤].

◻ ثانيًا: إشكالية الموضوع

إن الإشكالية التي نروم البحث عن أجوبة لها ضمن هذه المقالة تتفرّع إلى المستويات التَّساؤلية الآتية: ما حقيقة الصّلة ما بين العقل الغربي والتراث الشّرقي في صورته

---

(٢) انظر: هوستن سميث، لماذا الدّين ضرورة حتمية مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية.

(٣) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١٢، ص ٢٩.

(٤) المبروك المنصوري، الدّراسات الدّينية المعاصرة، من المركزية الغربية إلى النّسبية القافية، تونس : الدّار المتوسّطية للنّشر، ٢٠١٠، ص ٣٢.

الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية والزّينية؟

أي الأوصاف كانت فاعلًا قويًّا في تصوير الشرق: الشّرق ككتلة جوهرية أو عالم صامت فيما يرى إدوارد سعيد أو كأرض للحكمة الخالدة؟ أو الشرق ككنوز من المعنى وكمنبع لعلاجات أدواء الحضارة الغربية المأزومة؟

لماذا تغيّرت قِبلةُ الغرب في صلته بالموروث والرّاهن الشّرقي من وصفه بالتّخييل إلى بناء أفق الانتهال منه؟ هل دلالة هذا أن الأسس المعرفية الغربية في نسختها الحداثية أوتادها موضوعة على الوحل؟ وأن الصّيغة الوجودية المأزومة حتّمت الاتجاه نحو الشّرق وأديانه؟

هل هذا الانتهال من الشَّرق أي الموروث الدّيني المتمثّل في البوذية والطاوية والزّينية والكونفوشيوسية هو قيمة إيجابية تجد أصلها في إرادة التّكامل وإفساح التفكير للتّعددية الثَّقافية والمناخ التّأويلي وبناء أخلاق كونية لثقافات متعددة؟ أم أن اتجاه العقل الفلسفي الغربي إلى التراث الشرقي البوذي والكونفوشيوسي والطّاوي مُسَوغُه الحقيقي هو إيجاد مناهج لتجاوز أسقام الفردانية الغربية واللّيبرالية والعقلانية الفجّة؟

ما هي انعكاسات هذا الانتهال على الفكر الفلسفي الذي راهن على إطلاقية المفاهيم وكونية الحقيقية وتعالي العقلانية؟ وأثّر هذا كلّه على نظريات النّقد الأدبي ومناهج التأويل ورهانات القراءة؟

ما موقع الخصوصية التراثية ضمن هذا الفضاء؟ هل من الأجدى إدامة النّظر فيها تفكيكًا وتدميرًا أم أن الأجدى والأولى تثويرها مجُدَّدا بخاصة وأن المَلْمَح الجوهري للكونية العالمية هو تأثير الشّرق في تيارات ما بعد الحداثة ولم تبق إلَّا الثّقافة العربية لم تؤثر ولم تنتج فكرًا نوعيًّا ؟ أين الخلل؟

لأن الهدف من بلورة هذه الإشكالية متّصل بالذّات وليس من انجذاب بحثي مجرّد نحو هذه التَّساؤلات؛ فدَرْسنا لهذه الإشكالية هو إرادة نفع الذّات في المقام الأول، والبحث عن المفاعيل الحيوية التي تخرجها من حيّز السّكون إلى جريان الحركة.

◻ ثالثًا: مفاهيم الدّراسة

يحتوي العنوان على مفاهيم مركزية يقتضي السياق التّحليلي هنا استخراج دلالاتها، مع أنّنا لا نولّي شطر توضيحنا إلى المباني اللّغوية؛ بقدر ما نرصد الدّلالات الإجرائية؛ أي سياق الاستعمال في مقام التحليل.

١. **الشّرق الثقافي**: كلمة الشَّرق الثَّقافي يمكن درك معناها من خلال مستويين:

مستوى الدّلالة التَّوصيفية، ومستوى الدّلالة التّوجيهية، ففي المستوى الأول يقصد بالشّرق «ما يقع شرق الغرب... وتَشَكَّل وهو ما زال يتشكّل من الحضارات العظيمة التي تقع شرق الغرب: الاسلام والصين والهند واليابان... والقوة الثقافية والعسكرية، والغنى الاقتصادي والثقافي لتلك الحضارات هو الذي تسبّب في بروز الاستشراق»(٥)، فضلاً عن أنّه نظام في المعنى وشريعة في الحياة وأسلوب في الحضارة؛ له هوة ثقافية يتمايز بها عن غيره من الثّقافات الأخرى.

أما المستوى التَّوجيهي فينحو منحى الصّناعة والتّمثيل؛ وهي «ليست مسألة نفسية لإبداء الفروق الوصفية وحسب، في بلدان مثل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، بل هي مسألة سياسية تدخل في نطاق التَّعليم، والتّربية، والتّبليغ الإعلامي، وضمن نطاق توجيه السياسة الخارجية لهذه البلدان. الآخر «الشّرق» همجي لا عقلاني، يعجز عن التّفكير المنظّم، والتّحليل، شاذ، بليد، ومتعصّب، والحركات التحررية الإسلامية شبكة من التنظيمات الخطرة، يغذّيها الحقد على الحضارة، و الآخر المختلف إلى حد العداء»(٦).

٢. **طرق الفكر الجديدة:** من المعلوم أن الاستشراق أطوار تاريخية ومعرفية، وهذا التقسيم تحددت معالمه انطلاقا من معطيات مبادئ «علم الأفكار» history of orientalisme، حيث تطالعنا بتعاقب مراحل، تعد الطرق الجديدة المرحلة الأخيرة منها: فهناك الاستشراق الاستكشافي في صورة حضارة تتطلّع إلى حضارة.

وهناك الاستشراق الاستعماري الذي يتّصف بخطاب التّأْسيس للمركزية الأوروبية الذي يتوسَّل مناهج منها: المنهجية النّقدية التَّاريخية، المقاربة الفيلولوجية. وهناك مرحلة الاستشراق ما بعد الاستعماري والمراجعات المابعد حداثوية، التي نقضت غزل الحداثة ومبادئها: كونية الحقيقة، وإطلاقية المفاهيم، وسلطة العقلانية.

والمرحلة الرابعة هي التي تتنزّل فيها مطالعتنا أي مرحلة: الاستشراق في الألفية الثَّالثة من الأفول إلى التَّجدّد»(٧)، ومن الملامح الجوهرية لهذه المرحلة:

أ- التقاء الشرق بالغرب واستحالة الشرق الأقصى إلى قوى اقتصادية وفكرية عظمى.

---

(٥) ضياء الدين ساردار، الاستشراق، صورة الشرّق في الآداب و المعارف الغربية، ترجمة: فخري صالح، أبو ظبي، ٢٠١٢، ص ٢١ - ٢٢.

(٦) خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقد الاستشراق، قراءة في فكره وتراثه؛ بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ٢٠١١، ص ٨٦-٨.

(٧) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر، المسلم في الفكر الغربي الماصر، السعودية : مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤، ص ٥٩/ ٩٧.

ب- الأثر الكبير للفكر في جنوب شرق آسيا وخاصة في الهند والصين في مدارس ما بعد الحداثة وما بد البنيوية الغربية.

ج- الاستلهام من الشرق لتقويم المسار الحضاري وكونه أي الفكر الشرقي «أداة لتجديد الذّات، وكانت الثقافات خيرًا كانت أم شرًّا مرجعًا خارجيًّا، أفاد في توجيه مسار وأضواء البحث النّقدي للتراث الغربي ومنظومات الاعتقاد مما أفاد في استلهام إمكانات جديدة»[٨].

وهذا هو مقصودنا بطرق الفكر الجديدة التي أضحت تنتهل من التراث الشّرقي.

٣. **الانتهال**: إن كلمة الانتهال الواردة في هذا العنوان تدل ليس على النّهل فقط؛ وإنّما العودة إلى الجذور والمنابع الأولى لحقيقة الأشياء، ونتأمّل في الدّلالات اللّغوية «انتهال: -اسم- انتهال: مصدر انتهلَ، انتهلَ: -فعل- انتهلَ - انتهلَ من ينتهل، انتهالًا، فهو مُنْتَهِل، والمفعول مُنْتَهَل، انتهل العلمَ من مصادره الأصيلة نهل؛ استقاه من منابعه»[٩].

ويمكن البناء على مسألة الأخذ من المنابع والأصول؛ ضمن هذا المقام، فأن تنتهل؛ معناه أنّك تستلهم من معين الأشياء، من أصولها الأولى، وليس من حواشيها.

وإذا كانت بعض الاجتهادات قسّمت الإطار المرجعي للاستشراق من حيث المكونات المفهومية إلى: الاستشراق بصفته كلًا مركّبًا[١٠]، والاستشراق بصفته رؤية مخصوصة[١١]، والاستشراف بصفته منهجًا[١٢]، وبوصفه أيديولوجيا[١٣]، وباعتباره مؤسسة[١٤]، وأخيرًا باعتباره ظاهرة[١٥]؛ فإنه يمكن إضافة دلالة تناسب ما يلوح في الأفق من دَلَالَات؛ هي الاستشراق باعتباره «الانتهالَ»، أي أخذًا وعودة ورجوعًا إلى المصادر الشّرقية لأجل مجاوزة

(٨) جي. جي. كلارك، التَّنوير الآتي من الشرق، اللقاء بين الكر الآسيوي والفكر الغربي، الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٧.

(9) http://www.almaany.com/home.php?language=arabic.

(١٠) أي يحلل الثقافة كظواهر مركبة من نشاط رمزي أو مادي أو مجرّد.

(١١) أي رؤية كونية للذات القارئة، تتخلل منظورات التَّحليل وأدوات القراءة.

(١٢) أي خطوات قد يصادر على صحتها، فيما يسمى بالتّمثّي الاستدلالي؛ أو التّمثي الاستقرائي للوصول إلى نتائج معروفة.

(١٣) أي الخطاب الاستشراقي باعتباره أيديولوجيا أو خيارات ترتهن للظّروف الذّاتية والموضوعية للواقع.

(١٤) أي تحول الاستشراق من كونه تابع للمؤسسة العسكرية؛ إلى مؤسسة في حد ذاتها تُمدُّ كل أنواع المؤسَّسات الأخرى بخرائط المعرفة.

(١٥) تستحق المدارسة والفقه؛ إنه الوعي الجغرافي والسياسي المبثوث في النّصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية و التاريخية فيما يقول إدوارد سعيد.

مستوى التخييل والإغراق في الأوهام التي وصف بها هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م) الشرق إلى مستوى الانتهال بقوة لأجل تجديد الذّات والبحث عن دروب جديدة للمعنى. ذلك أن التّخييل موصول أكثر بالصور الشعرية والمجازات، ويتنافى مع لغة اللّوغوس المبنية على الصَّرامة العقلية.

◻ رابعًا: القلق في الحداثة والبحث عن المعنى في الشّرق

لقد ظهر شكل جديد من أشكال الاستشراق المابعد حداثي؛ وهو استشراق لا يُنْتِجُ نصًّا حول الشّرق، بقدر ما تركّزت إبستيميته حول إعادة تركيب صورة أخرى تتمايز عن الصّورة التي ركّبها الاستشراق المعهود أو الكلاسيكي، ويمكن تلخيص هذه المواصَفات في:

١- رفض المُثل القديمة للهيمنة الغربية وادّعاءاتها الكونية، والاعتراف باستحقاقات التعدّد والاختلاف.

٢- ترك النّزعات القديمة لمثلنة الشّرق مكانها لنزعات نقدية ولكنّها ليست متسلّطة، وهي تستند إلى تقاليد الشّرق دون أن تكون انتقائية أو أيدولوجية.

٣- إنكار الروح المؤسطرة للتّقاليد الشّرقية، وأنزلها أي الاستشراق من الأعالي العبقة بالبخور التي وضعها فيها الاستشراق الاستعماري.

٤- استبدال الهالة الخارقة للطّبيعة التي أحاطها بها في يوم من الأيام بأسس فلسفية واجتماعية وثقافية ورمزية فاعلة[١٦].

٥- الأخذ من مَعين هذا الشَّرق الثَّقافي بصورة مباشرة وغير مباشرة؛ وتحريك المقولات الشرقية ودمجها بصورة فلسفية في النمط المعرفي الغربي، بقصد تكامل العقل والحدس، وبقصد تجديد الذّات وتثوير الفهم.

وبالتلازم مع هذا الخطاب الجديد حول الشرق، بما هو مصدر انتهال وليس حكم تخييل؛ تضاعف القلق في الحضارة الغربية وأضحى الصورة الكئيبة المعبّرة عنها؛ وما تكاثر الحديث عن الأزمات إلّا دليل على أن المصادر التي كانت تُزود الغربي بالمعنى قد نفذت؛ وارتبطت هذه الحيرة الأنطولوجية بثقافة التقدّم؛ التي يُبصر فيها البعض عرضًا على تزعزع أسس التنوير الغربي.

وأذكر هنا ما قاله أنطونيو نيغري: «إن الأزمة ليست نقيض التقدُّم، وإنّما هي صورته

---

(١٦) المبروك المنصوري، صناعة الآخر، مرجع سابق، ص ١٠٩.

ذاته... [وهكذا] فثمة تقدّم داخل التّقهقر وتقدّم التقهقر»[١٧]. فالأزمة أضحت هي الملمح الجوهري لكياننا المأزوم، «وينبثق عنه أحساس بنوع من الانهيار الأساسي في قلب الوجود الفكري والروحي والمعنوي للغرب.

ويذهب المؤرخ وليام هاس إلى أن اهتمام الغرب بالشرق منذ القرن التاسع عشر وما بعده يكشف عن حالة «شك عميق» ويبرز حقيقية أن الحضارة الغربية في العصر الحديث أصبحت أكثر فأكثر لغزًا غامضًا بالنّسبة إلى نفسها، مرتابة بشأن جوهرها وقيمها، مشوشة غير مطمئنة بالنّسبة إلى الطّريق و الهدف»[١٨].

وهذا النّمط الوجودي المأزوم؛ والتشوّش والشك العميق، قد دفع بالفكر إلى التنقيب عن جبائر لهذه الثّقوب الحضارية؛ ويعد الفيلسوف الألماني شوبنهاور لحظة فارقة ومتميّزة ضمن هذا المقام، فلم يجد خَلاَصه في العقلانية، بقدر ما وجدها في النيرفانا، روح الحكمة الشرقية، واتخذَ من مبدأ نكران الذات عنوانًا لفلسفته «لأن زهرة القداسة لا تنمو إلَّا في أرض يرويها النّضال»، فالحياة الزُّهدية نكران للغرائز والذّات، وغياب نهائي للأنا بما يجعل الآخر فينا حضورًا مطلقًا... وتلك هي العدالة الحقيقية التي يجد شوبنهاور أصولها في الفكر الهندي القديم، في الفيدا التي تستند إلى مقولة أنت هو ذا Tu es ceci [١٩].

إن الأفكار التي أينعت في ذهن شوبنهاور ذات وَقُود شرقي ومن يتأمل أفكاره مجتمعة «يؤمن بأن تدفق سيل الأفكار الهندية إلى أوروبا يمثل نهضة جديدة سوف تُفْضي حتمًا إلى تحول أساسي في الفكر الأوروبي، وسوف يكون لهذا التحوّل أثر أعظم من آسيا على أوربا... إنه ميل بارز للتطلع الاستشراقي نحو استخدام الفكر الشرقي بغية إحداث تجديد أساسي، ومراجعته للتّراث الفكري الغربي»[٢٠].

وتلازم هذا الاتجاه في فترة ما بعد الحداثة فيما يرى هومي بابا في صورة «أنّ في المابعد ضربًا من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة حركة استكشاف قلقة»[٢١].

---

(١٧) إدغار موران، إلى أين يسير العالم، ترجمة: أحمد العلمي، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩، ص ٢٥/ ٣٣.

(١٨) جي، جي، كلارك، التنوير الآتي من الشّرق، مرجع سابق.

(١٩) كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة أرخياء المعنى في الذّات والسلطان، بيروت: دار الفكر العربي، ص ١٢٢.

(٢٠) كلارك، التنوير الآتي من الشرق، مرجع سابق.

(٢١) هومي.ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص ٣٧/ ٣٨.

ذلك لأن ثمة تلازم في الوجود الإنساني ما بين العدم و التّشاؤم؛ وبين الروّح والمعنى، إذ إن ظهور التشاؤم يدل على عدم تواصل بين الغايات والوسائل، وتبخّر الغايات التي كانت أعمدتها تقوم على العقلانية والتّقدّم نحو الأفضل؛ ويُقدّم لنا كلارك مثالًا قويًا على دمج الحكمة الشرقية في أفق ما بعد الحداثة؛ جهود الفيلسوفة الأمريكية شارلين سبرتيناك «التي حاولت بوسائل عديدة ومتباينة أن تدمج الحكمة الشرقية في روحانية علمانية جديدة تسميها «ما بعد المودرنيزم الإيكولوجية»، وعمدت خلال صياغتها للفكرة إلى تحديد معالم تراث لحكمة جديدة تتجاوز جوانب الحداثة الفاشلة، ولكنها تعتمد على جوانب للتّراثات نفسها التي نبذتها الحداثة في ازدراء.

وتبدي سبرتيناك ملاحظة تقول فيها: «إن بعضًا من أبرز المفكّرين التّفكيكين بعد الحداثيين شرعوا يسألون الأسئلة ذاتها التي تضعهم على عتبة تراثات الحكمة»(٢٢).

ويمكن دَرْك هذه الحقيقة أي وجود التّنظير لما يسمى بما بعد المودرنيزم الإيكولوجية اقتداء بالفيلسوفة الأمريكية سبرتيناك في الخصائص الآتية:

أ- مفهوم ألوهية حالّة في الكون وقدسية كل شيء.

ب- معنى الكون من حي هو خلق ذاتي، والحياة الإنسانية من حيث هي عملية على مدى التحقق الذّاتي.

ج- التغلّب على الإنينية بأن تصبح الذّات ثاوية في حقيقية أكبر شاملة الطّبيعة وكل ما بين النّاس.

د- معنى للذّاتية مناهض للمعنى البطريركي أو الأبوي والحكمة الموجّة إلى الباطن

هـ- إدراك قوي للبدن ولإمكاناته الكامنة العاطفية والرّمزية والروحية.

و- إقرار واضح بنسبية الخطاب البشري وتعددية النّصوص البشرية.

ز- اعتراف بالدّفق والفيض المتصل اللاّنهائي وتعقّد وتشابك الأشياء والموجودات في عالم الطبيعة.

ح- ارتياب في القوانين والقواعد لمصلحة التراحم والشعور المتبادل، وإمكان مذهب أخلاقي لا ينبني على أساس جزاءات مفارقة أو مبادئ خالدة»(٢٣).

نحن هنا أمام رؤية استلهامية واشتباك هيرمينيوطيقي مع الأفكار القديمة بأسلوب نقدي ومنفتح؛ إنها مظاهر على تشظّي المعنى والعدمية؛ هذا ولترسيخ الفهم بالمدارس التفكيكية والمابعد حداثية، يتوجّب العودة «إلى مفهوم الخواء الشونياطا وهو مدار الفلسفة

(٢٢) كلارك، مرجع سابق.

(٢٣) كلارك، المرجع نفسه.

التّفكيكية للفيلسوف البوذي ناقارجينه Nagarjuna، ومدرسة ماضْيَمكه madhyamaka، وقد ركّزت ماضيمكه على كشف المقولات اللّغوية باعتبارها صناعة ثقافية، وكشف مصادر التّجربة الإنسانية باعتبارها مشكَّلة عقليًا، وسعى منهجها الجدلي إلى تبيّن الطّبيعة المتناقضة لكل التّواضعات اللّسانية. وكانت هذه الأفكار أساس ما يسمى بالتحول اللّساني في التّفكير النّقدي واللّساني الحديث»[٢٤].

وهذه الرسوم ليست اجتهادات عقلية محضة، إنّما متّصلة بعمق أزمة ما بعد الحداثة، فالعنوان الأبرز لما بعد الحداثة هو: التّشاؤم وزوال أفق المعنى، في وحدة قوية مع تشخيصات البوذية للعالم، التي لا ترى من سعي الإنسان وفرحه وأمله إلّا سرابًا ووهما.

وعندما يجري التأكيد وتتم المراهنة على الحكمة الشّرقية، يكون القصد البعيد من ذلك هو تقديم تشخيص وعلاج للموقف الإنساني، الذي يؤكّد على المحدّدات الآتية: أولًا: الطّبيعة الاصطناعية المحضة للمقولات اللّغوية. وثانيًا: الحاجة إلى تطوير تفكيكية تعمل على حسم كل مظاهر التّعارض والاغتراب، وبذا لا تمسك بنا أسرى، ثالثًا: أن نحقق لأنفسنا لمحة خاطفة، فيها شفاء النّفس مستمدّة من الوحدة البدائية التي تفوق الوصف لجميع المتناقضات»[٢٥].

إن ما نلاحظه هنا في سياق الانتهال من الفكر الشرقي، هو مدى حاجة العالم الما بعد حداثي إلى النّسغ الروحي لاستعادة التوازن أو تصحيح الوجهة، وأن هذا الاستلهام من الشرق مجددًا وليس من المسيحية رغم ثرائها الروحي، يجد مبرره في الصورة الأليمة التي يحملها الغرب في مخياله عن المسيحية؛ أي صورة الخرافة والاستعباد.

ولما كان من خصائص التاريخ الثقافي للغرب هو ليونة الأسس الثقافية والانفتاح؛ فلا قلق بخصوص الانتهال من البوذية أو الطاوية، لكنها تمر عبر النّموذج الغربي الذي يقوم بفعل الاشتباك الهيرمنيوطيقي معها وتخريجها مخرجًا فلسفيًا؛ والاشتباك القيمي كذلك، أي التّركيز على القيم الآسيوية الممثّلة في التّراحم العائلي، والرّخاء الوطني، والمسؤولية تجاه المجتمع، وقوة الروح، كبدائل على المثل الغربية للّيبرالية والنّفعية والفردانية مؤشرات على هذا الانتهال، ويؤشّر أيضًا على أزمة الغرب ونسبيته.

ويمكن لهذا الانتهال أن يشكّل أفقًا لإقامة حوار بين الأديان لتَحقيق التّكامل بين قوة العقل وقوة الحدس، بخاصة وأن نهضة الشّرق المعاصرة تضرب بجذورها ليس في

---

(٢٤) المبروك المنصوري، الدّراسات الدّينية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٨.

(٢٥) كلارك، مرجع سابق.

تبنّي الرؤية الحداثية إلى العالم، وإنّما في الفكرة الدّينية التي تعد الناظم الذي يصل عناصر الحضارة بعضها ببعض، «فدورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معيّنة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معيّن Etohos، على حد قول كيسر لنج، كما أنّها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيًّا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح»(٢٦).

وهكذا الكلام في صميمه ليس القصد منه تحليل المقولات وبيان مناحي التأثير والامتداد؛ وإنّما ما صلة هذا كله بالفكر العربي الإسلامي المعاصر؛ هل يقضي الحلّ بالاندراج ضمن هذا الصّنف أو ذلك أو تتبع أركان الحداثة حذو النّعل بالنّعل؛ أو أننّا في أفق ملّتنا نتوفّر على قوة في الرّؤية إلى العالم، نصدّق بما جاءت به الرؤى الحداثية ونهيمن عليها معرفيًّا؛ إذ إن النّموذج الغربي بعد أن اتخذ من الرؤية العلمية - المادية قبلة له؛ وبعد النهايات المأزومة لهذه الرؤية؛ اندفع به الوعي شطر الرؤية الروحية إلى العالم، وهي لا تسلم أيضًا من مأزومية.

إن خيط أريانا الهادي إلى سبيل الصواب؛ هو سلوك مسلك السياسة الحضارية؛ أو التدبير الأنطولوجي الذي يلائم وجود الإنسان في العالم، وهذا متضمّن في الإسلام كرؤية إلى العالم، وليس كأداة احتجاجية سياسية للتَّجييش الظّرفي؛ وبيان ذلك، أنّه إذا كانت الثّقافات الشرقية والرؤية المسيحية إلى العالم ترتكز على مبدأ الضّمير، والرؤية الحداثية إلى العالم ترتكز على مبدأ مقابل هو الطّبيعة؛ وتمزّق الإنسان بين هذين الضّديدين؛ فإن الرؤية الإسلامية تقوم على الإنسان؛ وهو الاسم الذي يطلق على «الإسلام، [الذي هو] تسمية لمنهج أكثر من كونه حلًّا جاهزًا، ويعني المركّب الذي يؤلّف بين المبادئ المتعارضة... من أجل مستقبل الإنسان ونشاطه العملي، يُعنى الإسلام بالدعوة إلى خلق إنسان متّسق مع روحه وبدنه، ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسّساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه. إنَّ الإسلام هو -وينبغي أن يظل كذلك- البحث الدّائم عبر التاريخ عن حالة التَّوازن الجُواني، والبرَّاني، هذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه التاريخي المقدّر له في المستقبل»(٢٧).

إن الوجود المتزامن بين الضمير والطبيعة، أو الروح والمادة، هو الصيغة المنهجية التأليفية التي يكون مسارها هو جمع المتعارضات، والتأليف بين المتناقضات، واتجاه الغرب

---

(٢٦) مالك بن نبي، شروط النّهضة، سوريا : دار الفكر، ص ٧٠.

(٢٧) علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب، ترجمة: يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص ٥٥ - ٥٧.

راهنا نحو الرُّوحية، أو نحو ما يسميه التأويلي الفينومينولوجي الفرنسي المعاصر جون غريش (Jean Greisch)، التّداوي بالفلسفة، والتَّمارين الروحية، واستحضار فنون العيش بالتفلسف، لا يحل المشكلة، بل هو تعبير عن إرادة الانهمام بالذّات روحيًّا، بعد هيمنة الانهمام بالأشياء ماديًّا.

فهذا المنحى، تعبير عن يقظة من نسيان الإنسان لأناه العميقة، وذاته النوعية الأصيلة، التي حجبتها النفس السّطحية، والانجذاب نحو المتغيّرات الحسية، وإن الصيغة المتوازنة لكائن إنساني يعيش معنى وجوده، وليس يعيش فقط من أجل وجوده؛ هي في هذا التوازن بين القيم الحيوية والقيم الفكرية والقيم الروحية.

نقد العقل الفلسفي المحض

الدكتور وائل أحمد خليل الكردي*

□ مقدمة

من الصحيح أن تعتبر هذه المقالة معضدًا لتأييد الاتجاهات التحليلية المعاصرة الداعية إلى رفض الفلسفة، وذلك حيث إن المقصود ليس هو الرفض التام أو المطلق لمبدأ الفلسفة والفعل الفلسفي، وإنما رفض الأسس التي بنيت عليها الفلسفة المحضة أو المجردة، على نحوها التقليدي في بناء أنساق أيديولوجية شمولية لتفسير الكون والحياة، أو على نحوها النقدي الذي يمارس فعالية سلبية مستديمة بخلاف التحليل والبناء، فهذا مما أدى في خاتمة المطاف إلى جعلها دراسة أكاديمية مستقلة، الأمر الذي تمخضت عنه أزمات معرفية مستمرة تجلت في محورين أساسيين هما اللذين سيقوم عليهما جملة النقد لهذا العقل الفلسفي المحض:

المحور الأول: اصطناع الماورائية النسقية (Meta-System).

المحور الثاني: توليد المشكلات الزائفة (pseudo-problems).

* باحث من السودان، الأكاديمية العربية في الدنمارك، البريد الإلكتروني:
wailahkhkordi@gmail.com

وهنالك محور اتدائي في معرض التدعيم المنطقي في نقد العقل الفلسفي المحض بتحرير مفهومين متمايزين للعقل.

□ العقل الحسابي الأداتي (Reason) والعقل الانفعالي (Mind)

نشير أولًا إلى أن الفارق بين هذه المحاولة لنقد العقل الفلسفي المحض، ومحاولة إيمانويل كانط (E. Kant) في نقد العقل المحض، أن محاولة كانط كانت قائمة على ملكة العقل المجردة باعتباره أهلية أو إمكانية للتفكير أصلًا، أي العقل كميكانيزم لتلقي أيًّا مما يلائمه من معلومات ترد إليه عبر الحس ليحولها بفعل حساسيتي الزمان والمكان وتصنيفات المقولات الذهنية إلى مدركات مفهومة ومنتظمة.

أما المحاولة القائمة هنا فهي تتسم بأنها ليست على نقد أصل العقل كأداة وفاعلية على نحو ما ذهب إليه كانط، وإنما على العقل المتكون والحامل لنوع معين من أنواع المعارف، فالعقل الفلسفي عقل مختص وقائم وممتلئ بمعرفة معينة هي المعرفة الفلسفية، وهو المعنى المتقارب شيئًا ما نحو فكرة كانط في نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم، حيث خرج من مرحلة التجريد للعقل كآلية وملكة إلى عقل ذو مكون معرفي محدد بما يمكن تسميته بالعقل الأخلاقي أو العقل الجمالي.

وعلى النحو ذاته يتم معالجة العقل الفلسفي مع إلصاق كلمة (محض) له للدلالة على نوع مكونه المعرفي من جهة، ومن جهة أخرى للدلالة على كونه مقتصرًا على هذا المكون دون النزع أو القصد إلى موضوع غيره بصورة أصيلة، كأن يتساوى هذا المكون الفلسفي مع مكون الدين والعلم على سبيل المثال، في حين لا يمنع ذلك من أن يتناول قضايا الدين والعلم في ثناياه، وكبعض منه دون أن يفقد قائميته المستقلة كإطار أيديولوجي.

وعلى هذا الأساس يمكن وضع تصنيف منطقي للتمييز بين عقل حسابي (Reason) وعقل انفعالي (Mind). ذلك، مع الوضع في الاعتبار أن هذا التصنيف أو التقسيم هو أمر لغرض وظيفي في التفسير والإيضاح، وليس نتيجة قاطعة تبعًا لقانون علمي محض.

١- العقل الحسابي (Reason)

هو العقل القائم بعمليات الاستنباط (Deduction) والاستقراء (Induction)، ومن ثم يعمل على رسم الأنساق الرياضية والمنطقية الصورية (Formal systems)، لذا فهو يتسم بالموضوعية المجردة عن أي أبعاد ذاتية الأمر الذي يجعل اعتماداته المعرفية الأساسية مبنية على قوانين - دون النظريات - الفيزياء والرياضيات.

وعلى هذا النوع للعقل قام النقد الكانطي لإثبات حدوده ومنع تجاوزه نحو القضايا غير الخاضعة لقوالبه وتصنيفاته، حيث إن هذا التجاوز كان السبب في أكثر المشكلات التي واجهت الفكر الفلسفي دون أن تكون مشكلات حقيقية.

وأيضًا كان هذا العقل محل تأسيس اللغة المثالية الاصطناعية التي اجتهد فلاسفة الذرية المنطقية والوضعية المنطقية في بنائها على نسق رياضي، وتعميمها بصورة حاسمة على كافة أنماط التفكير اللغوي الموضوعي لتكون اللغة - الشارحة Meta-language وراءها (والتي ما زالت لم تتحقق).

إذن فالعقل الحسابي هو عقل جزئي أداتي وإجرائي محدود في أفعاله وتأثيراته ونطاق تنفيذه.

٢- العقل الانفعالي (Mind)

هو العقل القائم على احتواء كافة عناصر وخصائص العقل الحسابي، وذلك في إطار المعالجات البنائية لهذا العقل الانفعالي على أساس الاحساس والشعور، وتكوين الأنظمة الصورية التداولية (Formal Pragmatic Systems) ثم ما يتبع ذلك من قواعد سيكولوجية وخصائص وصفات ذاتية (Subjective) بجانب المقتضيات الموضوعية (Objective).

وهو الذي يحول اللغة - الشارحة ليس نحو لغة اصطناعية مكتملة منطقية فوق اللغات الطبيعية والعادية (Natural /Ordinary Language) وإنما نحو كيفيات الاستخدام التداولي على هذه اللغات الطبيعية والعادية ذاتها بحسب طرق وأنماط الحياة لدى الشعوب والقبائل.

الأمر الذي يؤهل هذا العقل لرسم الرؤى الكلية الشاملة (World-Views) بناء على النماذج المعرفية (Paradigms) المختلفة والمتغيرة، وبذلك تنشأ الأنواع الفلسفية المحضة.

ويمكن القول بأن هذا العقل الانفعالي، هو عقل متصل بموضوعه المعرفي وممتلئ به على النحو الذي عناه إدموند هوسرل (E. Husserl) في بناء منهجه الفينومينولوجي الظاهراتي (Phenomenology)، أي الوعي القاصد حتمًا نحو موضوع ما.

وهذا التصنيف لعقل حسابي وعقل انفعالي، ليس هو من قبيل فصل كانط بين عقل محض وعقل عملي وملكة حكم، إذ إن هذا التصنيف في نقد العقل الفلسفي المحض إنما يحتوي فيه العقل الانفعالي للعقل الحسابي كدائرة أوسع وأعم، وكلاهما مسخر هنا لبناء مضامين العقل الفلسفي المحض، وهو ما يقوم عليه النقد.

◻ اصطناع الماورائية النسقية (Meta-System)

ذلك أن من سمات العقل الفلسفي المحض أو المجرد، اعتبار أن الفلسفة هي ذات مضمون يجعل منها بناءً تركيبيًّا معرفيًّا مستقلًا بنحو كافة التخصصات الأكاديمية الأخرى، وهو ما يسمح لها بتداولها على هذا النحو التجريدي في فصول وملازم دراسية معتمدة بذاتها بغض النظر عن الارتباط التداخلي لها مع أصناف أكاديمية أخرى.

وقد أنتجت هذه التخصصية البنائية للاعتقاد الفلسفي المستقل لدى القائمين عليه نوعًا بارزًا من التقديس لتاريخ الفلسفة، والذي هو في نهاية الأمر عبارة عن مجموعة تجارب فكرية لأفراد وجماعات ذات صلات وارتباطات لأحوال حضارية متلازمة عبر مرور الزمن والتدوين، والتي أخذت تتلاشى شيئًا فشيئًا من حالة الصروح الأيديولوجية الكبرى إلى أن صارت اليوم عبارة عن رؤىً ومواقف منهجية.

وليس المقصود بمبدأ (الماورائية) - والذي هو المحور الأول الذي يقوم عليه نقد العقل الفلسفي المحض - فكرة (الميتا-فيزياء) (Meta-physics) التي يتم الاقتراح فيها لعوالم وكيانات عقلية مجردة وغيبيات اعتقاديه مثلما في الديانات غير السماوية، فتتميز تمامًا عن عوالم وكيانات طبيعية مادية تدخل إلى وعي الإنسان عبر منافذ الإدراك الحسي المعروفة.

وإنما المعني بالماورائية هنا ذاك الربط بين الحقائق وتصنيفها وجمعها في منظومة واحدة على اختلاف أنواعها، لتصب في نهاية الأمر نحو إنجاز غرض حياتي محدد. وذلك يتم عبر رسم التصورات الكلية التوجيهية المسماة بالرؤية الكونية الكلية الشاملة (World - view).

والتفسير لهذا هو أن العلم (Science) باستقراء المسيرة التاريخية لتطوره، إنما ينمو نحو التجزؤ والتفاصيل الأكثر دقة والأكثر حصرًا، مما يوفر لدى العالم نفسه إمكانية الربط الكلي لحصيلة النتائج العلمية البالغة التخصص والكثرة.

ومن ثم يحتاج الأمر بالضرورة إلى نشاط بحثي يرتد عكسيًّا، فينطلق إلى التعميم والرسم الكلي والأطر التوجيهية، وهو ما يسمى بالبحث الفلسفي.

ولكن السؤال الذي ينشأ هنا، على أي أساس ووفق أي مرجعية يتم رسم هذه الأطر التوجيهية للمعرفة؟

فتأتي الإجابة من العقل الفلسفي المحض، لتحيل الأمر إلى حالة من الاستنباط العلمي المنظم، ولكن دون أسس حاسمة ونهائية، مما يسمح بتعدّد أنواع واتجاهات هذه الأطر الكلية التوجيهية للنظم المعرفية (epistemological systems) في مذاهب مختلفة في

آن واحد، ولكلٍّ شهودها، ولكلٍّ مؤيديها.

فالمنظومة الماركسية الاشتراكية التي قامت في بلاد آسيا وشرق أوروبا، وادّعت أنها قد قالت الكلمة الحاسمة والأخيرة في التوجيه المعرفي للعلم والحياة، لم تمنع أو تحدّ من قيام المنظومات الرأسمالية المضادة للرؤية الكونية الماركسية في بلاد غرب أوروبا ومستعمراتها والولايات المتحدة الأمريكية.

إذن، فليس هنالك كلمة حاسمة وأخيرة ونهائية، في الوقت الذي تحتاج فيه البشرية والمجتمعات الإنسانية إلى هذه الكلمة، حتى لا يضيع عمر الكون والإنسان في تجارب ناقصة ومتغيرة، تحتاج دائمًا إلى استكمال أو تحويل في رسم الرؤى الكونية الشاملة.

وحتى لا يدفع - على سبيل المثال - ضحايا الإنسانية ثمن حرب شاملة جراء الأيديولوجيا الهتلرية النازية، وكما دفع المتسللون عبر سور برلين الشرقية نحو الغرب حياتهم وهم يبحثون عن شيء من الحرية. فما المبرر المرجعي الكوني الحق والمطلق الذي يعطي الماركسية الحق في قلب الهرم الديالكتيكي الهيجلي، ثم يظل هذا الهرم مع هذا محتفظًا بأتباعه ومؤيديه في الوقت نفسه والمرحلة الحضارية نفسها.

إن الواقع المشاهد مباشرة هو أن العملية المعرفية للعلم تنقسم إلى شقين: شق هو الاكتشاف العلمي المختبري المعين كحقيقة جزئية قائمة بذاتها في ميدان بحثي معين، ثم يظل هذا الاكتشاف أو الكشف العلمي المختبري المعين محايدًا حتى تأتي ضرورة استخدامه على نحو ما، وهو الموضوع الآخر من العملية المعرفية للعلم الذي موضوعه الإدارة المنهجية والمعرفية والتوجيهية للكشف العلمي (إدارة العلم) وهو الشق الأكثر خطورة في العملية العلمية، لأنه يضع الحقيقة العلمية المكتشفة قيد العمل والاستخدام بصورة ضرورية في إطار منظومة فكرية توجيهية أيًّا كانت (روحية أو مادية) ليؤدي آخر الأمر هذا الاستخدام للحقيقة العلمية الواحدة ووفق منظومة ما من المنظومات الأيديولوجية، إلى آثار وبناءات وسياسات حياتية قد تختلف جذريًّا عن تلك الآثار والبناءات والسياسات الحياتية للحقيقة العلمية نفسها، تلك إذا ما تداولت في مستوى أيديولوجيا مغايرة.

إن العقل الفلسفي المحض، يضع كل هذه الأنساق الفكرية والأيديولوجيات التوجيهية جنبًا إلى جنب على نحو تراكمي أفقي منذ أفلاطون وحتى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دون قول الكلمة الحاسمة لأيٍّ منها حتى الوقت الراهن.

وليس المعني بالكلمة الحاسمة نهاية المطاف وختام الحقائق، وإنما المعني هو الطريق أو القناة الكلية التي يوضع عليها العلم بكل عناصره ومكوناته، فينطلق في تطوره الطبيعي

صاحبًا معه حياة كافة الشعوب الإنسانية نحو استمرار في الترقي والتطور، من أجل تحقيق التكليف بتعمير الكون دون خلافات وارتدادات وانتكاسات فكرية عودًا على بدء.

وحتى تلك المذاهب والفلسفات النقدية منذ السفسطائية الإغريقية القديمة مرورًا بالكانطية، وحتى الفينومينولوجيا الهوسيرليانية وصولًا إلى النقدية الفرانكفورتية، وإنما هي أيضًا تنطلق من مواقف ومحددات فكرية، فهي وإن لم تفرض هذه المحددات الفكرية صراحة، إلَّا أنها وفق استراتيجية النقد تقوم بإغلاق بعض المنافذ والطرق، حتى لا يكون هناك سبيل أمام العقل والوعي إلَّا المرور عبر المنافذ والطرق الأخرى المفتوحة، وحتى دون أن تشير هذه الاتجاهات النقدية إليها قصدًا وتعيينًا بنحو مباشر.

فمثلًا عندما نقرر النتيجة النهائية لأعمال مدرسة فرانكفورت النقدية نجد لديها أن تطور واختلاف الشروط الحضارية يوجب فناء بعض نظم التفكير والمعرفة والإدارة، ويوجب توليد نظم بديلة وملائمة، فنظل هكذا نتنقل من تراث إلى معاصرة، ومن حداثة إلى ما بعد الحداثة، ويظل الإنسان هكذا دائمًا في انتظار ما سيأتي به المستقبل من شروط حضارية جديدة، تتغير معها حياته وهو كالريشة في مهب الريح تضيع معها هويته دومًا، وهنا يناسب في وصف الحال التعبير القرآني ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

هنا وعند هذا الحد، ينبغي أن يسلم العقل الفلسفي المحض الراية في قيادة ناصية العلم والحياة إلى الدين، حيث لا يصح في مقام الدين إلَّا الدين الإسلامي تحديدًا.

وينبغي أن ننتبه جيدًا أننا عندما نتكلّم عن الدين الإسلامي فإنه يختلف تمامًا عن أي ديانة أخرى، أي أن مفهوم الدين في الإسلام لا يتم الحكم به على مفهوم الدين في الإسلام، لا يتم الحكم عليه بمثل ما يحكم به على مفهوم الدين لدى الديانات الأخرى المعاصرة، سواء كانت سماوية أم غير سماوية.

فإن الخطأ الكبير الذي وقع فيه العقل الفلسفي المحض، أنه تناول الدين عمومًا – بما في ذلك الدين الإسلامي – باعتباره منظومة من ضمن نظم أخرى، وفعالية من بين جملة فعاليات أخرى، وجنبًا إلى جنب معها دون طغيان أو هيمنة لإحداها على غيرها، وهو الأمر الذي يجعل الدين الإسلامي مجرد موضوع يبحث الناس عن المكان المناسب الذي يضعونه فيه بين النظم.

والحق أن الدين الإسلامي تحديدًا، باعتباره الدعوة السماوية النهائية أو الخاتمة، يتجاوز تمامًا الظرفية التاريخية في التفسير، والتي مثّلت عنصرًا حاكمًا على الديانات السابقة

عليه في الحدود الإقليمية لنزولها، ولارتباطها بمحددات مرحلية معينة للوعي الإنساني في أزمانها لا يمكن وهكذا، وصولًا بالضرورة إلى ما يمكن تسميته بحالة الوعي المفتوح، والذي هو خاصة الدين الإسلامي في مصدريه (القرآن والسنة)، منذ نزوله وإلى قيام الساعة، مما يجعله و الحلقة الكلية لاستيعاب كافة الظرفيات التاريخية لهذه الديانات ومن ثم رسم المستقبل.

لذا فالإسلام ليس مجرد معتقد تعبدي بالمعنى الشعائري فحسب، وإنما هو بطبيعة تكوينه العملي، ونصوصه الإطارية العامة الضابطة والموجهة لكافة فعاليات الحياة الإنسانية والمعرفة.

ويمكن صياغة الفرضية التفسيرية وراء ذلك، بأن كل ما يحدث في حاضرنا ومستقبلنا، يمكن أن ترد أصوله إلى الماضي إلى المرحلة التمهيدية أو التدريجية في تكون الحضارة المعرفية للإنسان، أو بالأحرى القالب العام للوعي الإنساني منذ بدء الخليقة وحتى ختام النبوة، فختام النبوة هو اكتمال اكتملت به رسالة السماء، وفي الوقت نفسه اكتملت به صياغة عقل الإنسان ووعيه ليصبح كل ما بعده نوع من الممارسة المتقدمة والمستدامة لهذا الأصل المكتمل، وحتى لو حسبناه أنه فكر جديد ووعي جديد، فهو ليس بفكر أو وعي جديد، وإنما ثياب وأنماط ومظاهر وأشكال مستحدثة لهذا الأصل الواحد للوعي.

والرد بهذا إلى ماضي ما وراء النبوة المحمدية، يوضح نماذج لأبرز جدليات وصراعات الإنسان مع الوجود في سبيل تكون الوعي، فأتى بذلك نقيًّا ومباشرًا ومجردًا من تعقيدات الأشكال المعاصرة والمتقدمة له، بحيث إذا أضعنا حقيقة ما في خضم هذه التعقيدات والتركيبات، ساعد كثيرًا في العثور عليها وفهمها بالرجوع لمثالها في الماضي إلى عهد النبوة وما قبلها لاكتشاف القلب الصلب، أو الشكل المركزي لها في مصدرها التاريخي عند ابتداء نشأتها في الوعي الإنساني، وتكون الخبرة المعرفية عليها، وذلك بما يكشف عن ماهيتها والمسوغات المنطقية والحجية في تطوراتها التداولية وصولًا إلى أشكالها في عصرنا الراهن.

إذن، يظل العصر القياسي في فهم الأزمات المعرفية، وتداولها هو ما امتد فيما قبل النبوة المحمدية وإلى أن ختم بها، هنالك تشكّلت الأنواع والأصناف والفئات لصور الوجود والحياة في وعي الإنسان، ومنها انطلقت وتعممت، ويمكن تحقيق ذلك من وجوه أهمها:

أولا: أن حجة البرهان والإثبات على شرط صحة الحفظ والجمع بالنسبة للقرآن،

وشرط صحة النقل والإسناد للحديث النبوي لا تقبل الدحض إلَّا بحجة بطلان أقوى من حجة الإثبات تلك أو على الأقل تكافئها، وهو وفق الشواهد التاريخية ما لم يحدث مطلقًا. كما أنه شرط لم يتوفر في الكتب الأخرى بحكم نوع التدوين عليها، والتي تثبت نصوصها أن الوسيط الإنساني عن الله وعن النبي بكونه المدون للأحداث والأفكار هو مصدر منطوق هذه النصوص وتأليفها بحسب قدراته الوصفية والتأويلية.

ثانيًا: أن الرسالة الإسلامية هي الرسالة التي صمّمت لتكون إطارًا كليًّا يدير وينظم كافة طرق الحياة على تعدّدها واختلافها وتباينها، مع الإبقاء عليها بنحو ما هي عليه باعتبارها سنة من السنن الكونية في خلق الإنسان، بدليل قول الله تعالى بالأمر الإلهي في تقسيم بني آدم شعوبًا وقبائل، وأجرى عليهم خاصة اختلاف الألوان والألسن، فكانت تلك معادلة جمع الثوابت والمتحولات والتي قصرت عنها الرسالات الأخرى.

بهذا يصبح القرآن والحديث هما الإطار الكلي الوحيد الحق الجامع لسائر المنظومات والفعاليات، بوظيفة توجيهية وإرشادية ضابطة، ودون أن يكون هو بذاته أحد هذه المنظومات والفعاليات ودون حذف أو إلغاء لحقائقها الجوهرية، بمعنى أنه القائم حقيقة بإدارة المعرفة العلمية.

وهذا يخرج رسالة الإسلام من دائرة أن الدين بالضرورة حكر على التدين فالإسلام تديّن وإدارة، وأن هذه الإدارة إدارة عالمية (International) أو عولمية (Global).

ولعل الشاهد على ذلك هو منطق الصدمة التاريخية (Historical chock)، التي نزل بها القرآن في جزيرة العرب، حيث إن تلك الإطارية العالمية الشاملة للقرآن زمانًا ومكانًا بلا انقطاع وبلا انتهاء، لم يُقدم لها بمقدمات معرفية حضارية في واقع جزيرة العرب أوان التنزيل، إلَّا بمستوى معين من التهيئة اللغوية متسعة العبارات مع ضيق الدلالات.

ولهذا أصبح من المستحيل أن يؤلف هذا القرآن بواسطة عقل عربي آنذاك، الأمر الذي جعل وصف القرآن بالغريب يكون وصفًا مناسبًا ومعبرًا عن دلالة خرق الاتساق التاريخي العام للعالم، بنزوله حيث نزل تحديدًا مما أحدث لفت الانتباه نحوه لدى كل مناطق وشعوب الأرض.

ولو أن هذا القرآن نزل وقتها على مناطق الحضارات اليونانية والرومانية المزدهرة والقائدة للوعي العالمي، لعدّ لدى كثير من شعوب الأرض النائية حلقةً منطقيةً من حلقات التطور المعرفي للعقل الغربي.

ويمكن الاستدلال على ذلك، القول برصد حكمة ما، في نزول القرآن منجمًا تبعًا

لأسباب النزول، بأن أسباب النزول هذه ليست حالات احتكارية تصادر على تفسير النص القرآني لحدودها المعينة، وإنما هي فقط مناسبات تُشير إلى نمو الوعي الإنساني في أدنى مستوياته نحو بلوغ الدرجة التي يستوعب فيها العقل دلالة النص القرآني وأحكام ولو بحدها الظاهر البسيط.

فالقرآن مكتوب في الأزل جملة واحدة، ولا يصطنع الآيات بحسب الوقائع الاجتماعية والتاريخية عقب أو حال حدوثها، بل إن القرآن يكون قبليًّا (Apriori) ثم تأتي هذه الوقائع لاحقًا عليه، بكونها فقط العامل الضروري لتكون وتطور الخبرة المعرفية، فيكون ملائمًا إنزال الآيات المعينة حينها، لذا نزل القرآن منجمًا لمراعاة تنامي وعي الإنسان لبلوغ حد القرآن وليس العكس.

□ خلق وتوليد المشكلات الزائفة (pseudo–problems)

لقد كتب محمد إقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ما يلي «إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني، التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى، أما جوهر الدين فهو الإيمان».

هذا يثبت لنا الاتفاق مع كانط، في حال أننا فصلنا فاعلية العقل المجرد عن التفاعلية التداولية للدين المتصدر في الآيات والنصوص، هذا الفصل الذي يجعل الفلسفة المطلقة ميدانًا للعقل والمنطق والاستدلال، وبه تتحدّد معالمها دون الإيمان الذي قال عنه إقبال أنه كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل.

وهذا منشأ ما عرف في الأدبيات الفلسفية بـالمشكلات الزائفة –pseudo problems– فليست الجدوى بتمييز أنواع للعقل في جانب الماهية بين عقل نظري مجرد يختص بها لا يختص به عقل آخر عملي، وإنما الجدوى تكون بتوحيد حقيقة العقل على جانب الماهية والجوهر، مع إثبات تعدّد الاتجاهات الوظيفية له على جانب الفاعلية.

بناء على ذلك، وفيما يتعلّق بالأثر الوظيفي للعقل الفلسفي المحض المبني على اعتماده أنساقًا منطقيةً استنباطية في تحقيق الجدل الفلسفي، فإن هذا الأمر من شأنه أن ينشئ مذاهب اعتقادية قائمة فقط على استدلالات برهانية لفظية، مما يخلق صراعًا بين ما هو قائم في العالم وبين ما يعتقد فيه الإنسان، الأمر الذي يعني أن المشكلة التي قام بصددها الاستدلال هي

مشكلة زائفة تنهض عن حكم يستوي فيه حجة الإثبات وحجة النفي، الرأي والرأي المعارض، الأطروحة ونقيضها.

ومن ذلك ما ذهب إليه بارمنيدس (Parmenides) المشهور في تاريخ الفلسفة ما قبل سقراط، والذي قد زعم بنفي الكثرة أو التعدّد والحركة المشهودة في الكون، وأن هذا وهم، وأن الحق هو الوحدة والسكون. ولم يكن ليصير لهذا الزعم قدر من الوجاهة إلّا أن قام له الدليل البرهاني في الإثبات لدى تلميذه زينون (Zeno) بافتراضه لحجة سلحفاة أخيلوس وغيرها، وهي حجج محض لفظية قائمة على المستوى المنطقي في شرط السلامة الصورية للاستدلال.

إن المشكلات الزائفة تقع عندما يحاول العقل الفلسفي المحض أن يرسم تصورات كلية تتجاوز حصيلة مفردات الخبرة المحدودة لديه بصدد ما تحقق عنده من اكتشاف جزئي للعالم. ومثال ذلك ما قد عبر عنه زكي نجيب محمود -رحمه الله- في كتابه (موقف من الميتافيزيقا)، بأن الفارق بين موقف النبي وموقف الفيلسوف، هو أن الفلاسفة من قبيل أفلاطون وأرسطو مثلًا، يدعي الأول منهم بأن الحقائق والماهية الكلية للكائنات هي مجردة عنها وموجودة بصورة مستقلة في عالم المثل المفارق، ثم يأتي الثاني ليرفض ذلك ويدعي أن الحقائق والماهية الكلية للكائنات ليست موجودة كصور مجردة في عالم مفارق بل إنما هي محايثة ومباطنة في عين الكائنات بذواتها وشخوصها، وفي كلا الحالتين لا يتم إدراكها إلّا عقليًّا فحسب.

الشاهد في هذا لدى زكي نجيب محمود أن كل قول من هذين القولين، لديه حجة برهانية منطقية مساوية لحجة القول الآخر، ويظل العقل الفلسفي المحض غير قادر على حسم الخلاف، بترجيح قول على آخر، إلّا فقط بما تهوى الأنفس.

أما عن النبي فإنما هو فقط يبلغ رسالة أوحي إليه بها من ربه كما هي ولا يدَّعي أنه ابتدعها بعقله، ولا يحق له أن يغيّر فيها حرفًا واحدًا حسبما يرى هو أو يبدو له. لهذا فقد فطن فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال: مور وفيتجنشتاين ورسل إلى هذه القضية، وعملوا على تحويل البحث الفلسفي إلى عمل إيضاحي وليس أنساقًا أيديولوجيه.

وإذا طلبنا مثلًا على نوع المشكلات الزائفة، فهي مشكلة العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وبتعبير التراث الإسلامي مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، والتي أفضت إلى أزمات فكرية ومذهبية أظهرت اختلافًا كبيرًا في قراءة وفهم الأصول النصية في ميدان الدين والأدب والسياسة والتاريخ وغيرها، وكذلك الاستنباط منها والقياس عليها مما ولد

مشكلات بنحو القول بقدم العالم أو حدوثه، والقول بالجبر أو الاختيار، وجدل الوجود والعدم، وغير ذلك من مشكلات وكلها ناشئة عن المستوى اللفظي التداولي بالقراءة المجردة للنصوص بمحض الاستدلال العقلي.

وبرهان ذلك في جدلية (العقل - النص) أن العقل ليس هو نسق (System) يوضع بجانب أنساق أخرى ومنها (النص)، وإنما هو حصيلة من الأدوات (Tools) أي إنه محض فاعلية أو نشاط (Activity)، فلا مجال إذن للاشتراك الدلالي بين مفهوم العقل كفاعلية وأداة، ومفهوم النص كنسق وسياق (Context) إذ إن تصور الاشتراك الدلالي هو أحد مسببات طرح السؤال الزائف حول الحاكمية لأحد الطرفين على الآخر، في حين أن الأمر هنا هو تفاعل واتصال ومعياره صحة الفهم أو سوء الفهم.

وينسحب هذا البرهان أيضًا في الردّ على من يقيمون على مفهوم العدم أنساقًا معرفية بقاعدة مفهوم الوجود نفسها كما تفعل الفلسفة الوجودية، فالعدم لا يكون إلَّا مردودًا لغويًّا لكلمة الوجود، وليس لديه ماهية معرفية قائمة مستقلة بذاتها في علمنا إلَّا بكونه حالة السلب للوجود، فالوجود هو فقط ما يمكن أن نشير إليه كعيان متحقق مدلولًا عليه بلفظة يكون (To be) أما العدم فلا يمكن الإشارة إليه أصلًا بالعدم يكون.

إذن فالعدم هو مجرّد سحب لصفة وخاصة الكينونة لدى الكائنات ولا يكون هو بذاته كائنًا، وإلَّا فيكون هذا من قبيل اخراج العلامة (Sign) وعلاقاتها المنطقية عن حقلها الدلالي أي السقف الذي يحدها وتنتهي عنده ليصبح ما وراء هذا الحد مجرد سؤال مستمر دون أمل في إجابة قاطعة. فهذا إذ يسوغ القول بأن البقاء في حيز العقل الفلسفي المحض المستند إلى ذاته فحسب، من شأنه أن يجعل الإنسان والفكر عمومًا يدور في حلقة من الأزمات المستمرة والمشكلات الزائفة.

وقد ظهر هذا مع تحوّل الأنساق المنطقية، ففي الماضي كان التصور لليقين أنه تابع لاعتبار الحكم على أي قضية هو حكم بقيم ثنائية فقط (Two-valued logic) فإما بالصدق وإما بالكذب.

أما مع نتائج العلم المعاصر وتوسعاته المستمرة بما يفتح آفاقًا جديدة مرة تلو مرة، فقد تبيّن أن مساحة الفاقد المعرفي لدى الإنسان بالكون لا تقارن بمساحة البناء المعرفي به لديه، فالفاقد قد يبلغ مدى غير متصور من الاتساع.

وقد عبرت أنساق منطق القيم - المتعددة (Many-valued logics) عن هذا الفاقد المعرفي بوجود فراغات في عمليات البناء الاستدلالي، لا يمكن سدّها إلَّا بعد معرفة أصلها

في الحقيقة الكونية، وهذا لا يتم دون أن يسبق عليه الاكتشاف العلمي أولًا.

إن اتّساع الفاقد المعرفي قد أدّى بالضرورة إلى افتراض قيم ثلاثية ورباعية إلى لا متناهية، مما يمثّل نوعًا من الحياد أو التوسط بين قيمتي الصدق والكذب.

ولمزيد من الإيضاح فإن العبارات أو القضايا لا بد أن توصف بأنها ذات قيمة توسطية، عندما لا نستطيع أن نقبلها أو نرفضها في الوقت الحاضر، أي إن القضية يمكن أن تقع في حالة ظرفية معينة من أحوال حدوثها ولا يكون في مقدورنا وقتها القطع بحكم الصدق أو الكذب بصددها.

ويمكن القول بأن منطق القيم المتعددة، يحاول أن يستمد الضرورة الشرعية من خلال تطور البحث العلمي عبر نتائج الفيزياء الحديثة، وذلك لما يبدو من أن هذه النتائج تتوافق مع الخروج من نطاق ما يسمى بأنماط المنطق المعياري (Standard logic) وتقرير الحاجة إلى نوع بديل من أنواع المنطق يطلق عليها المنطق اللامعياري.

وفي حين يوحي المنطق المعياري بتقرير الثابت المعرفي لحاصل الخبرة البشرية في استخدام اللغة من خلال الحكم القاطع بالصدق أو الكذب، أي الأحكام الإيجابية الناتجة عن مسلمة تقرير حدود الخبرة فيما أمكن معرفته على نحو مطلق، جاء المنطق اللامعياري (منطق القيم-المتعددة) للحكم على ظاهرة أفرزتها بحوث الفيزياء الحديثة عقب النظرية النسبية (Theory of relativity) وميكانيكا الكم (Quantum mechanics) وتتجاوز القياس الاستقرائي التقليدي اطلق عليها ظاهرة الشذوذ السببي، والتي لم يمكن تفسيرها تبعًا للتصورات التجريبية الوصفية في حدود المنطق المعياري (منطق القيم – الثنائية).

عند هذا الحد يتحرّر التأويل الفلسفي من القيود العقلية العامة، والأطر القواعدية الملزمة في إصدار الأحكام، ويجنح نحو التأويل المفتوح الذي يرد كل الأمر إلى الذات في فهم وتفسير أي ظاهرة دون الرد إلى الحقيقة الموضوعية لهذه الظاهرة على نحو ما هي عليه في الواقع بالفعل.

وعليه فقد تحوّل التحليل البنائي إلى تفكيك، كما تحوّل مبدأ المسؤولية الوجودي في التأليف إلى مبدأ موت المؤلف، وبالتالي فصل هوية العمل عن هوية مؤلفه، والحكم عليه ليس بحسب محدّدات فهم المؤلف المنتج له، وليس بحسب منطق عام يحكمه، ويضمن تماسك بنائه، وإنما بحسب محدّدات الذات الفاهمة المتلقية له، إذن تتحوّل على ذلك كل الثوابت إلى متغيرات.

والمفارقة هنا أنه سواءً ذهبنا نحو التقييم السليم للواقع مع الراهن والأوضاع الحالية

في أي ميدان، أو لرسم خطط مستقبلية للإدارة العامة للنظم برؤية كلية، أو لمحض تحقيق رؤية كونية شاملة، فإن الأمر على كل الأصعدة يحتاج منا إلى سد ثغرات هذا الفاقد المعرفي، وفق مرجعية تفوق مجرد العقل الفلسفي المحض.

عليه، يجدر القول مع أصحاب فلسفات التحليل المعاصرة بتحويل البحث الفلسفي إلى محض منهج للتوضيح والفهم على نحو ما قام به فيتجنشتاين في فلسفة اللغة العادية، بتأليفه منهجية إيضاح العقول الأخرى Minds (Other) لتصبح الفلسفة بعده فاعلية أو نشاطًا وليست نسقًا.

وإذا قمنا بدورنا في توجيه هذه المنهجية لإيضاح البناء التركيبي والدلالي للنص القرآني على وجه التعيين لصدر لدينا نسق منطقي جديد يسد الثغرات الفراغية في الاستدلال لدى منطق القيم - المتعددة، المعبر عن الفاقد المعرفي الكبير للوعي الانساني بالوجود على إطلاقه.

ويكون ذلك بنقل أساس التركيز في الحكم المنطقي من مشكلة محاولة إيجاد القيم المكملة للصدق والكذب في الحالات غير المعروفة، إلى تعيين المستويات الدلالية المتعددة المحتملة في النص، والتي تستوعب كافة الأحكام بصدد الوجود العام على أساس قيم الصدق والكذب دون الحاجة إلى افتراض قيم زائدة.

□ خلاصة أساسية

الفكر الفلسفي على ثلاثة أنواع، اثنين منها يقعان ضمن العقل الفلسفي المحض وهما:

(أ) التيار الإيجابي في الفلسفة، وهو بناء الأنساق والمذاهب المعرفية الكلية الشمولية مثل الهيجلية والماركسية.

(ب) التيار السلبي في الفلسفة، وهو المواقف النقدية لرفض المذاهب الفلسفية والنسقية سواء بالدحض أو إثبات الثغرات ونقاط التفكيك على نحو مدرسة فرانكفورت النقدية والوضعية المنطقية.

أما النوع الثالث، فهو خارج إطار العقل الفلسفي المحض، وهو نوع الفلسفة التفاعلية، أي التفاعل وفق الوظيفة التحليلية على أي كيان موضوعي، بهدف الفهم والتطوير سواء على طرق الحياة الاجتماعية أو التطبيقات العلمية، وهو اتجاهات التحليلية اللغوية لدى فيتجنشتاين، وأصحاب مدرسة اكسفورد.

مراجع الدراسة

١- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر.
٢- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.
٣- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٤/ وائل أحمد خليل صالح الكردي، منطق المشكلات الزائفة، سلسلة ندوات التنوير، إصدارة ٤، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ٢٠٠٧م.
٥- وائل أحمد خليل صالح الكردي، قاعدة خرق الاتساق، مجلة تفكر، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، السودان، مجلد ٦، عدد ٢، ٢٠٠٥م.
٦- وائل أحمد خليل صالح الكردي، مسألة الحرية في الوعي الغربي، مجلة اسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثامنة عدد ٣١-٣٢، ٢٠٠٢ -٢٠٠٣م.
٧- وائل أحمد خليل صالح الكردي، تحولات الأنساق المنطقية في بناء القواعد التشريعية، مجلة تفكر، معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، السودان، مجلد ٧، عدد ١، ٢٠٠٥م.
٨- وائل أحمد خليل صالح الكردي، في منطق النقد القواعدي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم، مجلد ١٥، عدد ١، ٢٠١٤م.

9- Ludwig Wittgenstein – Philosophical Investigations – translated by: G. E. M. Anscombe, Basil Blakwell, Oxford, 1953.

10- Robert Ackermann – An Introduction to many-valued logics- Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1967.

11- Ray Monk – Wittgenstein and the two culture – BBC Radio 3, Prospect July 1999.

12- Hilary Staniland – Universals – London, The Macmillan press LTD, p. 54.

الخطاب الصوفي في مشروع رفاعة الطهطاوي..
مضمون أيديولوجي لمحتوى معرفي

الدكتور محمد حفيان*

□ تمهيـــد

هناك أربع إشكالات واجهت مشروع رفاعة الطهطاوي[1]:

الإشكال الأول: سياسي مفهومي يتعلّق بنظام الحكم، وفق ثنائية: المفهوم الليبرالي/ الحكم الأوتوقراطي

الإشكال الثاني: حضاري يتعلق بالهوية، وفق ثنائية: الأنا/ الآخر.

الإشكال الثالث: ثقافي سياسي يتعلّق بالثقافة والسلطة وفق ثنائية: سلطة الثقافة/ ثقافة السلطة.

الإشكال الرابع: تربوي سلوكي يتعلّق بالأيديولوجيا والمعرفة، وفق

* أستاذ محاضر، قسم الفلسفة، جامعة سعيدة، الجزائر، البريد الإلكتروني:
Hafiane2010@yahoo.fr

(١) ينظر: محمد حفيان، الطهطاوي التأصيل المعرفي بين إرضاء الضمير وإرضاء الأمير. مجلة متون، مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سعيدة، العدد الرابع ديسمبر ٢٠١٠.

ثنائية: المحتوى المعرفي/ المضمون الأيديولوجي.

وقد كان على الطهطاوي أن يتحرّك في فضاء هذه الثنائيات المؤشكلة وفق تعاكس حدّي كل ثنائية. فمن جهة أولى، هناك مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي المتعاكسة مع خيار محمد علي السياسي. ومن جهة ثانية، هناك هيمنة الآخر المتعاكسة مع أصالة الأنا وهويته. ومن جهة ثالثة، هناك مشروع النهضة المتعاكس مع طموح السلطة. ومن جهة رابعة، هناك المضمون الأيديولوجي للمعارف الفلسفية الأوروبية المتعاكس مع المحتوى المعرفي للعلوم الشرعية الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى، هناك المحتوى المعرفي للعلوم الدقيقة والتقنية الحديثة الذي لا يتعاكس مع المحتوى المعرفي للعلوم الشرعية الإسلامية.

لكن الدور الأساس المنوط بالطهطاوي، كان هو دور الحد الأوسط المنظم لعلاقة الحدين المتعاكسين، هو دور الذات التي لا يمكنها أن تنظم تنظيمًا واعيًا علاقات الحدود إن لم تعِ أولًا علاقاتها هي مع كل حد على حده.

لقد عالج الطهطاوي الإشكالات الثلاث الأولى[٢] أولاً في كتابه «تخليص الإبريز»[٣] الذي أصدره سنة ١٨٣٤ بعد عودته من فرنسا وعرض فيه نبذًا من فنون فرنسا وعلومها ونظامها السياسي وعوائدها وأخلاق أهلها. وثانيًا: في كتابه «مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية»[٤] الذي أصدره سنة ١٨٦٩ وعرض فيه أفكاره السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما الإشكال التربوي المصاغ ضمن تنائيه: المحتوى المعرفي/ المضمون الأيديولوجي، فيمكننا مقاربته في كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»[٥] الذي كتبه في أواخر حياته وطبع سنة ١٨٧٣ (أي في السنة نفسها التي توفي فيها الطهطاوي) وهذا الكتاب هو الذي يهمنا في بحثنا هذا، والذي من خلاله سنحاول تحقيق تلك الدعوى التي بادرنا إلى تقريرها حول استراتيجية إقصاء التعاكس بين حدَّي الثنائية، التي اعتمدها الطهطاوي بجعل المحتوى المعرفي لبعض قضايا التراث العربي الإسلامي مضمونًا أيديولوجيًا للمعارف الأوروبية

---

(٢) ينظر: محمد حفيان، المثقف النهضوي في القرن التاسع عشر بين إعادة تأصيل الزمان وإعادة تكوين المكان، رسالة ماجستير قسم الفلسفة، جامعة وهران.

(٣) المجلد الثاني من المجموعة الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى أكتوبر ١٩٧٣.

(٤) المجلد الأول من المجموعة الكاملة.

(٥) المجلد الثاني من المجموعة الكاملة.

العلمية الحديثة.

ولأن المحتوى المعرفي الذي نعنيه هنا هو: المحتوى المعرفي للفكر الصوفي الإسلامي، فإننا سنحاول تلمُّس مدى الحضور الوظيفي لهذا الفكر، في مشروع الطهطاوي النهضوي، من خلال دراستنا لهذا الكتاب، الذي عرض الطهطاوي فيه أفكاره التربوية.

□ واقع المنظومة التعليمية على عهد الطهطاوي

الواقع أن الإصلاحات التي شهدتها مصر بدءًا من حكم محمد علي في مختلف المجالات قد شكَّلت قاعدة مادية للنهضة، فقد كان هدف محمد علي هو بناء دولة قوية ذات جيش قوي ونظام سياسي مركزي أوتوقراطي، لكن من المؤكد -كما يقول ألبرت حوراني- «أن اطِّراد النمو الصناعي والاقتصاد المخطط كان يلائم مصالحه الخاصة كما كان في صالح سياسته العسكرية إنشاؤه المدارس المهنية وإيفاده طلابًا إلى أوربا وحمله إياهم على ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم وتأسيسه مطبعة لطبع الترجمات»[٦].

وهذا يعني أن محمد علي أدرك أهمية العلم في تحقيق مشاريعه. ولأن الأزهر لم يكن يتوفر على ذلك العلم التقني الحديث الذي تتطلّبه مشاريع الدولة الجديدة، فلم يكن أمام محمد علي إلَّا أن يترك للأزهر منظومته التعليمية، وأن ينشئ بموازاتها منظومة تعليمية عصرية على النسق الأوربي، «وقد أصابت النهضة التعليمية ازدهارًا ملحوظًا بين سنتي ١٨٣٦ و١٨٤٠ إذ وضعت لوائح التعليم ونظّمت المناهج في مراحله المختلفة واستكمل النظام التعليمي كيانه»[٧].

فكان هناك الاختصاصات العلمية المختلفة كالطب بنوعيه البشري والبيطري والصيدلة والمحاسبة والزراعة والهندسة ونظمت المدارس الحربية. «وقد ظل الاهتمام بالتعليم يحتل جانبًا كبيرًا من اهتمام الدولة (....) ومن ذلك أنها أنشأت في سنة ١٨٤٣ مدرسة تجريبية بالقاهرة لتجريب طرق جديدة في التدريس تمهيدًا للتوسع في نشر التعليم الابتدائي بأسهل طريقة وبأقل تكاليف ممكنه»[٨].

لقد كان هذا - باختصار - هو واقع النهضة التعليمية على عهد محمد علي، وقد كانت

---

(٦) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول. بيروت: دار النهار الطبعة الرابعة ١٩٨٦. ص ص ٤ - ٧٥.

(٧) أحمد عزت عبد الكريم، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (مؤلف جماعي).بيروت: دار اقرأ. الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ٥٩٢.

(٨) أحمد عزت عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٥٩٣.

من القوة والتجذر ما أهَّلها لتضمن استمراريتها رغم الانكماش والفتور الذي طالها طوال فترتي الخديوي عباس (١٨٤٣-١٨٥٤) والخديوي سعيد (١٨٥٤-١٨٦٣) لكن لما تولى الخديوي إسماعيل الحكم سنة ١٨٦٣ نفث فيها روحًا جديدة، فكانت الوجه النير للنهضة الشاملة التي شهدتها مصر في عهده حيث إنه «أعاد إنشاء ديوان المدارس وافتتحت المدارس الابتدائية والتجهيزية ونظمت المدارس الحربية (....) والإدارة لتخريج رجال القانون ودار العلوم لتخريج المعلمين واضطراد إرسال البعوث العلمية إلى أوروبا وانتعشت حركة التأليف والترجمة، وصدرت الصحف الأهلية (....) والنظام التعليمي في عهد إسماعيل لم يعد مقصورًا على بعض مدارس ابتدائية وتجهيزية وخصوصية، وإنما أصبحت السياسة التعليمية تهدف إلى غاية أسمى من ذلك وهي إنشاء نظام قومي للتعليم في مصر يستمد عناصره من كلا النظامين الحديث المتمثل في مدارس الدولة، والقديم المتمثل في المكاتب الأهلية»(٩).

إذا كان هذا هو واقع المنظومة التعليمية في مصر في حياة الطهطاوي فما الذي أضافه الطهطاوي إلى هذه المنظومة أو بالأحرى، ما الذي كان يمكن أن يضيفه؟

يمكننا الإجابة على الفور وبدون تردد: أن الطهطاوي لم يضف شيئًا إلى المحتوى المعرفي للمنظومة التعليمية السائدة آنذاك. والمحتوى المعرفي الذي نعنيه هنا هو المواضيع المقرّرة للتدريس من كل المواد التي يشملها البرنامج الدراسي سواء أكانت علمية أو أدبية أو علوم اجتماعية وإنسانية بل وعلوم شرعية كذلك.

وكون الطهطاوي لم يضف شيئًا إلى المواضيع المقررة من هذه المواد، بمعنى أنه لم يتعرض لها لا بالشرح ولا بالتحليل ولا بالنقد ولا بالتعديل، بل ولا بالعرض. فكتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين» الذي يشغل حوالي خمسمائة صفحة من المجلد الثاني من الأعمال الكاملة والذي رتبه الطهطاوي على مقدمة وسبعة أبواب مشتملة على فصول وخاتمه، قد يكون كافيًا أن نعرض عناوين أبوابه السبعة(١٠) لنؤكد هذه الإجابة، خاصة وأن الخديوي إسماعيل ولشدة إعجابه بالمدنية الأوروبية عمل جاهدًا من أجل التمظهر بعادات الأوروبيين في كل شيء، ولم يبدِ أي تحفظ في نقل العلوم والمعارف الأوروبية الحديثة واعتماد

(٩) المرجع نفسه، ص ٥٩٤-٥٩٦.

(١٠) مقدمة (في بيان تربية الأطفال من الذكور والإناث) - الباب الأول: في الإنسان - الباب الثاني: في الصفات العامة والخاصة لدى الذكور والإناث - الباب الثالث: في التعلم والتعليم - الباب الرابع: في الوطن والتمدن والتربية - الباب الخامس في الزواج والتسري - الباب السادس: في عمارة المنازل وعلاقته بتربية النساء - الباب السابع: في القرابة وحقوقها - خاتمة حسنى في حفظ الصحة.

برامجها ومقرراتها التعليمية.

وقد عبر الطهطاوي نفسه بإعجاب عن هذا المسعى بقوله: « ففي أيام دولته السعيدة كم جدد بمصر من محاسن العصر المفيدة حتى صار أفقها لجياد العلماء من أشهر الميادين (....) فقد استوعب لمصره محاسن عصره»(١١).

ومن محاسن عصره التي اعتمدها هي العلوم والمعارف والتقنيات والبرامج والمقررات التعليمية الأوروبية الحديثة، ليس هذا فحسب، بل ومن محاسن عصره التي نقلها عن الأوروبيين، المساواة في التعليم بين البنات والبنين.

وقد أرّخها الطهطاوي منوّهًا بها فقال: «فقد سوّى -أي الخديوي إسماعيل- في اكتساب المعارف بين الفريقين ولم يجعل العلم كالإرث للذكر مثل حظ الأنثيين، فبهذا سوّق المعارف المشتركة قد قامت، وطريق العوارف للجنسين استقامت وليل جهل النساء جلاه فجر المعارف (....) فقد أحيا في طبعهن نجاح الآمال (..) وخصّهن بمدارس كالصبيان يخرجن بها من حيِّز العلوم إلى الوجدان ومن الوهم إلى العيان».

وهذا يعني أن المساواة بين الجنسين التي بشَّر بها الطهطاوي في عنوان كتابه لم تكن هي الأخرى من بنات أفكاره يحسب له السبق فيها.

يذكر الطهطاوي -وقد جاوز عمره السبعين سنة آنذاك- سبب المبادرة إلى تأليف هذا الكتاب فيقول: «صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في الآداب والتربية يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية (...) وسميتها بـ«المرشد الأمين للبنات والبنين» جعلتها برسم دولتلو عطوفتلو أفندم حسين باشا كامل، عسى أن يكون نظر عنايته لحسن طبعها شامل»(١٢).

فإذا علمنا أن حسين باشا كامل هذا هو ابن الخديوي إسماعيل، وأن أباه قد عيّنه للإشراف شخصيًّا على ديوان المدارس سنة ١٨٧٢، ندرك مدى العناية الكبيرة التي كان يوليها الخديوي إسماعيل شخصيًّا للمنظومة التعليمية آنذاك ومدى أهمية هذا الديوان باعتباره هيئة عليا، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، ندرك عدم تناسب حداثة المنظومة التعليمية المنقولة حرفيًّا عن أوروبا مع المدونة المُشكِّلة لمرجعية الطهطاوي الفكرية، سواء تلك التي تعلّم منها بصفة

(١١) الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، الجزء الثاني، الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عماره، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٣. ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص: ٢٧٣.

نظامية في الأزهر، أو تلك التي تعلّم منها بصفة عصامية غير نظاميه في فرنسا، بدليل أن الطهطاوي -رغم معاصرته للبداية الأولى لإصلاح النظام التعليمي على يد محمد علي- إلَّا أنه لم يطلب منه المساهمة في ذلك الجهد، ولم يعرف عنه أنه بادر هو إلى ذلك ذاتيًا- لا من حيث تأليف البرامج والمقررات التعليمية ولا من حيث إنجازه دراسات تحليلية أو نقدية لما كان معتمدًا منها آنذاك.

حصل هذا والطهطاوي كان لا يزال شابًا في أوج عطائه، والمشروع الإصلاحي التحديثي كان لا يزال في بداياته، فما بالك وقد تطور المشروع وأوغل في الحداثة و«التغريب» في عهد إسماعيل بعد رحلة تطور دامت أكثر من أربعين سنة أصبح الطهطاوي بعدها شيخًا هرمًا لقد شاخ سنًّا وشاخ معرفيًّا. وبحكم تكوينه الديني وبحكم تجربته الحياتية أصبح مؤهلًا أكثر للتأليف في التربية، لكن ليس بالمفهوم البيداغوجي الحديث، بل بمفهوم الأدب والتأديب التراثيين المتجهين نحو تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك.

لقد ظهر ذلك واضحًا جليًّا في كتابه «المرشد الأمين» الذي عالج فيه الكثير من الموضوعات[١٣] التي «جاءت على وفق المراد» وعزّزها بكل ما أمكن من المواعظ والنصائح والحكم -شعرًا ونثرًا- وبكل ما أمكن من الاستشهادات بأقوال العلماء والحكماء والفلاسفة وأعلام الصوفية، وما أمكن من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وختم الكتاب بخاتمة سمّاها «خاتمة حسنى» انتقى فيها بعض الأحاديث النبوية التي تخدم الموضوع «وتحث على كل فضل»[١٤] وتعلّم «أحوال المعاد والمعاش معًا»[١٥].

فتهذيب الأخلاق وتقويم السلوك «وتعليم أحوال المعاد والمعاش» كانت هي روح مضمون الكتاب، وهي الشاغل الذي صاحب الطهطاوي أثناء التأليف بدءًا من العنوان الدال «المرشد الأمين» وانتهاء بالخاتمة الدالة كذلك التي سمّاها «خاتمة حسنى».

---

(١٣) من مثل «كيفية تهذيب الأنانية لدى الصغار والكبار «العقل والشرع» فيما ينبغي أن يكون عليه الغذاء الصحي للمتعلم «في تعلّم أمور الدين وأحكامه»، «في الكسل والنشاط» «تهذيب الخلق»، «في أقسام التعليم»، «في التنافس في تحصيل المعرفة والعلوم»، «في آداب المعلّم والمتعلّم»، «خلق العلماء، خلق المتعلم»، «نوع العلوم وتعريف الدين»، «في حفظ صحة الإنسان»، «الشهوة والنسل»، «صفات مطلوبة في خلق المرأة»، «في الزواج والنشء»، «اشتراط العدل عند تعدد الزوجات»، «في زينة المرأة»، «في العفة والأمانة والمحبة عند الزوجين»، «في أثر الحب والود على حسن العشرة وتربية الأولاد»، «في بر الوالدين»، «في تمدن الوطن»، «في واجبات أبناء الوطن نحو وطنهم»، «في الحرية والمساواة... إلخ». هذه عينة فقط من المواضيع التي عالجها الطهطاوي في الكتاب،وهي مواضيع شاملة لجميع مناحي الحياة.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٦٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

فواضح إذن أن الطهطاوي ضبط وظيفة واضحة لكتاب المرشد الأمين مؤدَّاها أن يكون مرشدًا أمينًا لتهذيب الأخلاق وتقويم السلوك وتعليم أحوال المعاش والمعاد للفوز بالخاتمة الحسنى. وهي وظيفة أيديولوجية دعوية -أخلاقيًّا واجتماعيًّا- ذات بعد ديني صوفي، وهي في واقع الحال تناقض تمامًا المضمون الأيديولوجي لما كان سائدًا في المجتمعات الأوروبية تربويًّا وأخلاقيًّا واجتماعيًّا، سواء أكانت ذات أبعاد دينية أم علمانية.

لذلك فإن «الأمر الشفاهي» الذي تلقّاه الطهطاوي من «ديوان المدارس» «بعمل كتاب في الآداب والتربية» جاء من أجل «تحصين البنات والبنين» ضد خطر هذه المضامين الأيديولوجية الوافدة؛ لأن أوروبا لم تكن تمثّل -في نظر الطهطاوي- «أي خطر سياسي»[١٦] «لكنه كان يشعر بأنها خطر أخلاقي»[١٧]. ولربما كان هذا هو شعور القائم على رأس «ديوان المدارس» نفسه وشعور الخديوي إسماعيل نفسه.

إن هذا الخطر الأخلاقي هو الذي قد يفسّر صدور الأمر شفاهيًّا دلالة على الاستعجال، ويفسر كذلك سرعة إتمام إنجاز الكتاب في زمن قياسي (أكثر من ٥٠٠ صفحة في أقل من سنة).

فقد وجد الطهطاوي نفسه يسارع الزمن مستنجدًا شظايا الموروث العربي الإسلامي من أجل «توليف» محتوى معرفي لا يكون بديلًا عن المحتوى المعرفي الحديث للمنظومة التربوية ولا ليزاحمه ولا ليكون موازيًا له، بل ليكون موجّهًا له؛ لأن «من المعلوم أن الغرض الأصلي من العلوم والمعارف إنما هو الانقياد لأمر الله تعالى بما اقتضته الحكمة الربانية في بعثه للرسل عليهم الصلاة والسلام؛ حيث إن الحكمة في بعثهم إنما هي لانتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد (...)، وأولى العلوم بذاك العلوم الشرعية التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد وهي: معرفة الله تعالى والتفسير والفقه والحديث إذ هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالآلات والإعانات، والعلوم الشرعية هي أهم مما عداها»[١٨].

وأهميتها (العلوم الشرعية) لا تتأتّى فقط من كونها أولى العلوم صلاحية «لانتظام

(١٦) الطهطاوي لا يعتبر الاستعمار خطرًا بل يعتبره نافعًا فهو يقول بكل وضوح «إن مخالطة الأغراب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب حتى ولو كانت مترتبة عن ظواهر التغلب والاغتصاب فربما صحّت الأجسام بالعلل». مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة: الجزء الأول، ص ٣٩٨

(١٧) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(١٨) الطهطاوي، المصدر السابق، ص ص ٣٩٩-٤٠٠.

أحوال العباد في المعاش والمعاد» -فحسب- بل وتتأتّى كذلك من كونها هي الأعرف بالطريق إلى الله. ومادام أن الغرض الأصلي (لكل) العلوم والمعارف -حسب الطهطاوي- «هو الانقياد لأمر الله تعالى» فإن الأعرف بالطريق هو الأولى بالقيادة والتوجيه والإرشاد، وقد جاء عنوان الكتاب «المرشد الأمين» معبّرًا عن هذا الامتياز بالاعتبار السابق أولًا، وثانيًا، باعتبار أن محتواها المعرفي (أي العلوم الشرعية) هو عين مضمونها الأيديولوجي، ومضمونها الأيديولوجي هو عين محتواها المعرفي.

وقد تتضح هذه المسألة أكثر حينما نتفق على حقيقة أن العلماء والمفكرين الغربيين الذين اشتغلوا على العلوم والمعارف الحديثة لم يكن غرضهم إطلاقًا «حسن انتظام أحوال العباد في المعاد» ولا «الانقياد لأمر الله»، بل كان غرضهم عكس ذلك تمامًا، وهو تحرير الفكر والعقل والمجتمع ككل من أيديولوجية اللّاهوت ومعارفه وتحقيق رفاهية المجتمع وتطويره. أو بتعبير الطهطاوي «حسن انتظام أحوال العباد في المعاش» وليس «في المعاد».

لأن الأيدولوجيا التي كانت توجه وترشد النشاط المجتمعي الأوروبي والغربي ككل كانت تتأسس على التوجه العام للفلسفة السائدة في تلك الفترة، والتي كانت متجاوزة بل قاطعة إبستومولوجيًّا مع فكر «الانقياد لأمر الله»، وقاطعة أيضًا مع الانشغال بـ«أحوال المعاد»، وحتى مع المعارف الموصلة إلى «معرفة الله».

وهذا يعني أن المحتوى المعرفي للعلوم الحديثة يتمتع باستقلالية عن المضمون الأيديولوجي للفلسفة السائدة، بل إن هذه الأخيرة هي التي قد تضمن له تلك الاستقلالية. إن هذا يقودنا إلى القول: إن المحتوى المعرفي لكتاب «المرشد الأمين» -بما أنه جزء من المحتوى المعرفي لعلوم الشريعة- هو عين مضمونه الأيديولوجي، ومضمونه الأيديولوجي هو عين محتواه المعرفي.

وهذا، خلافًا للمحتوى المعرفي للعلوم التقنية الحديثة المشكِّلة للمنظومة التعليمية في مصر على عهد الطهطاوي، فهو مستقل عن المضمون الأيديولوجي لعلوم الشريعة الإسلامية من جهة، ومستقل كذلك عن المضمون الأيديولوجي للفلسفة السائدة في أوروبا من جهة أخرى.

لكن ليس في مطلق الزمان والمكان، بل قد يتأدلج من هذا الطرف أو ذاك، وهذا عين ما حاول الطهطاوي فعله في كتابه «المرشد الأمين»، حيث أراد «إرشاد» المحتوى المعرفي للمنظومة التربوية بالمضمون الأيديولوجي لعلوم الشريعة، من أجل قطع الطريق أمام

«تسرب» أيديولوجية المعارف الفلسفية الأوربية.

هذا أولًا، وثانيًا من أجل تحقيق «حسن تربية الهيئة المجتمعية يعني الأمة بتمامها (...) حتى لا تخشى أن تأتمن أبناءها على أسرار الوطن ولا على ما يكسبها الوصف الحسن»[١٩].

فالأمر يتعلّق -إذن- بالتحصين الأيديولوجي الذي كان طلب من الطهطاوي أن يضيفه إلى المنظومة التربوية. وهذا هو سر «الأمر الشفاهي» الأميري الذي كان السبب في تأليف الكتاب.

فالجواب إذن عمّا أضافه الطهطاوي إلى المنظومة التربوية أصبح الآن واضحًا. لكن بقي علينا الآن تحقيق الدعوى التي ادّعيناها من قبل وهي: أن المحتوى المعرفي الذي جعله الطهطاوي مضمونًا أيديولوجيًّا للعلوم التقنية الحديثة المشكِّلة للمنظومة التربوية في مصر، هو المحتوى المعرفي للفكر الصوفي الإسلامي، كيف ذلك؟

إن استنباط مضمرات الخطاب الصوفي ومصطلحاته في كتاب الطهطاوي «المرشد الأمين» هو ما سنحاول القيام به من خلال رصد تجليات هذا الخطاب في المباحث التالية:

أولًا: المضمون الأيديولوجي = روح الشريعة

لقد سبق منا القول: إن تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك والحث على كل فضل هي روح مضمون «المرشد الأمين». وهي أيديولوجية أخلاقية ممتحة من روح الشريعة، وروح الشريعة هي حقيقتها[٢٠] وحقيقتها هو الإحسان والإحسان هو التصوف.

قال الشيخ أحمد زروق: «نسبة التصوف من الدين نسبة الروح من الجسد؛ لأنه مقام الإحسان (...) إذ لا معنى له سوى ذلك لأن التصوف بني على اتّباع الأحسن واتّباع الأحسن محبوب طبعًا مطلوب شرعًا»[٢١].

أما علاقة علم التصوف بعلوم الشريعة «فهو كلي لها وشرط فيها، إذ لا علم ولا عمل

---

(١٩) الطهطاوي، المصدر السابق، ص٢٧٨.

(٢٠) «فالشريعة لإصلاح الظواهر والحقيقة لتزيين السرائر (...) وقد تطلق عندهم (الصوفية) الشريعة على كل ما يتوصل به إلى شيء أو يكون سببًا في إدراكه. فالأسباب كلها شرائع والمقاصد كلها حقائق، الحس شريعة المعنى (...) والمجاهدة شريعة المشاهدة... وهكذا» أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، القاهرة: مكتبة أم القرى، الطبعة الأولى ٢٠٠٢. ص٧٠.

(٢١) الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٨. القاعدتان (٥ و ٥٨) ص ص ٤، ٢٩. وينظر كذلك في: أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الجزء الثاني، بيروت: دار الفكر د.ت، ص ٨.

إلّا بصدق التوجه إلى الله تعالى، فالإخلاص شرط في الجميع (...) فالعلوم توجد في الخارج بدون التصوف لكنها ناقصة أو ساقطة»[٢٢].

ويوضح السيوطي هذه العلاقة فيقول: «وقد ظهر لي أن نسبة علم الحقيقة إلى علم الشريعة كنسبة علم المعاني والبيان إلى علم النحو، فهو سره ومبني عليه فمن أراد الخوض في علم الحقيقة من غير أن يعلم الشريعة فهو من الجاهلين ولا يحصل على شيء، كما أن من أراد الخوض في أسرار علم المعاني والبيان من غير أن يحكم النحو فهو يخبط خبط عشواء (...) والحقيقة سر الشريعة ولبها الخالص»[٢٣].

وقد أقر عبدالوهاب الشعراني هذا الرأي في مقدمة كتابه الطبقات الكبرى فقال: «... فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة، كما أن علم المعاني والبيان زبدة علم النحو، فمن جعل علم التصوف علمًا مستقلًا فقد صدق، ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق، كما أن من جعل علم المعاني والبيان علمًا مستقلًا فقد صدق، ومن جعله من جملة علم النحو فقد صدق»[٢٤].

وقد أيّد الطهطاوي هذا التلازم بين الشريعة والحقيقة بقوله: «قال بعض الصالحين: من لم يدخل في قمقم الشريعة ويختم عليه بختام الحقيقة فليس من أحبابنا ولو مشى في ركابنا»[٢٥].

ثانيًا: التربية الروحية «سلوك أصول مقررة وآداب محررة» = الطريق الصوفي

يقسم الطهطاوي التربية إلى قسمين:

حسية وهي تربية الجسد، ومعنوية وهي تربية الروح. «الأولى تغذية المراضع للأطفال بالألبان، والثانية تغذيتهم بإرشاد المرشد بتأديبه. الأولى للأطفال وتهذيب أخلاقهم وتعويدهم التطبع بالطباع الحميدة والآداب والأخلاق وتغذية عقولهم بتعليم المعارف والكمالات»[٢٦].

والتربية بهذا المعنى تقتضي «أصول معلومة مقررة وآداب محررة» وغايتها «إيجاد

(٢٢) أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الجزء الأول. بيروت: دار الفكر د.ت، ص٨.

(٢٣) جلال الدين السيوطي، تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص١٧.

(٢٤) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، بيروت: دار الفكر.د.ت،ص٤.

(٢٥) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ٢٩١.

(٢٦) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ص ٢٧٧-٢٧٨.

ملكة راسخة في الصغير تحمله على التخلّق بحسن الأخلاق حسب الإمكان، بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعًا بسهولة ويسر كطلاقة الوجه والحلم والشفقة ولين الجانب وحسن الظن بالناس والإغضاء عن السفهاء (...) وكمال التربية وحمل المكلف على رعاية الحق للحق والخلق لينال خير الدارين»[٢٧].

واضح، أن «تربية الروح» التي يقول بها الطهطاوي في هذا النص هي نفسها التي يتعّهدها مشايخ الصوفية في تسليك مريديهم، حيث لا يكون تلقين العلوم والمعارف غاية في ذاته، بل وسيلة فقط. أما الغاية فهي «التخلّق بحسن الأخلاق والتطبّع بالطباع الحميدة» للوصول إلى «كمال التربية» التي ينال بها «خير الدارين».

غير أنه لا يتحقّق ذلك إلّا بوجود المرشد أو الشيخ المربي الذي يرشد ويربي وفق «سلوك أصول معلومة مقرّرة وآداب محررة»، لأن «كل من أراد الكمال بغير أستاذه وهاديه فقد أخطأ طريق المقصود؛ لأن الثمرة لا تكمل إلّا بوجود النواة التي هي أصلها، وكذلك المريد لا يكتمل إلّا بوجود أستاذه»[٢٨].

ثالثًا: آداب أهل البدايات.. محو محبة النفس = مجاهدة النفس وتزكيتها

يقول ابن عطاء الله السكندري في الحكم «أصل كل معصية وغفلة وشهوة، الرضا عن النفس. وأصل كل طاعة ويقظة وعفة، عدم الرضا منك عنها»[٢٩].

والطريق الصوفي في التربية يبدأ أولًا بمجاهدة النفس وتزكيتها ويستمر على ذلك، لأنه «لا بد لمريد الله أن يتعرف على أطوار نفسه، فبمعرفتها ومجاهدتها يصل إلى حضرة مقام الإحسان ويصير من أهل الشهود والعيان، فمن عرف نفسه عرف ربه (...) وذلك لأن للنفس من النقائص ما لله من الكمالات»[٣٠].

ولذلك، «صار المراد بالنفس في إصلاح القوم ما كان معلولًا من أوصاف العبد كذميم الأفعال وسفاسف الأخلاق، وذلك مثل الكبر والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ص ٢٧٧ – ٢٧٨

(٢٨) عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، الجزء الثاني، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٣، ص ٨.

(٢٩) ابن عطاء الله السكندري، الحكم، تحقيق: أحمد عز الدين خلف الله، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٥، الحكمة ٣٥، ص ١١٠.

(٣٠) عبد السلام العمراني الخالدي، الشموس المشرقة في شرح الطريق الجامع للشريعة والحقيقة، ضمن كتاب رسائل النور الهادي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٧٥.

الاحتمال ونحو ذلك»[٣١].

وتزكية النفس بـ«محو محبتها» هو أول ما بدأ به الطهطاوي كتابه بعنوان «في محو محبة النفس من الأطفال في حال صغرهم وإزالتها عن الكبار في حال كبرهم»[٣٢] ويعرف محبة النفس بقوله: «محبة الإنسان لنفسه هو إحساس فيه يبعثه على أن يجلب ما يقدر عليه لرضاها وشفاء غليلها وقضاء شهوتها»[٣٣]. «فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب مخلة بالجنس البشري دالة على دناءة النفس»[٣٤]، وسيتشهد الطهطاوي بالبيت الشعري المشهور:

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان[٣٥]

وعلى هذا «فاجتناب محبة النفس للتربية من أعظم أساس»[٣٦]. لأنها عنوان تصحيح البدايات التي اتفق أكابر الطائفة الصوفية على «أن النهايات لا تصح إلَّا بها كما أن الأبنية لا تقوم إلَّا على أساس»[٣٧]. وكما يقول الشيخ أبو مدين شعيب: «من لم يقم بآداب أهل البداية كيف يستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية»[٣٨].

وأساس آداب أهل البداية في تزكية النفس عند رجال التصوف هي الشريعة وهذا عين رأي الطهطاوي حيث يقول: «والذي يرشد إلى تزكية النفس هو سياسة الشرع وصدق متابعة الرسول في سائر ما جاء به من الأحكام والآداب التي نصبها الشارع وجعل مرجعها الكتاب العزيز»[٣٩].

وحسن الانتظام هذا الذي يدعو إليه الطهطاوي لا يتحقق بالعمل لرفاهية العيش الدنيوي ولا بالعمل للفوز بجنة الآخرة إذا لم يكن العملان مقرونين بتصفية القلب من أمراض الحسد والحقد والبغض والغش والكذب والنفاق والرياء والكبر والعجب.

---

(٣١) عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص٤٤٧.

(٣٢) الطهطاوي، المرشد الأمين. ص٢٧٩.

(٣٣) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص٢٧٩-٢٨١.

(٣٤) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص٢٧٩-٢٨١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٣١٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٣٧) عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(٣٨) بومدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ضمن كتاب: ابن عطاء الله السكندري «عنوان التوفيق في آداب الطريق»، تحقيق: خالد زهري، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص٧٦.

(٣٩) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص٣٨٦.

وهل يستطيع مجتمع ما أن ينتج حضارة وعلاقات أفراده فيما بينهم تتأسس على هذه الأمراض؟ لا، بكل تأكيد. لأن هذه الأمراض هي أمراض نفسية واجتماعية تصيب الأفراد فتتحول إلى ظاهرة اجتماعية فإن لم تستدرك بالمعالجة التربوية فسيكون تأثيرها السلبي على تطور المجتمع، بشكل لا ينتج إلّا التخلف والانحطاط، سواء أتدثر هذا المجتمع بدثار الحداثة والعلمانية أم تدثّر بدثار المحافظة والدين.

لذلك، فقد استهل الطهطاوي كتابه «المرشد الأمين» -كما أشرنا إلى ذلك- بالدعوة إلى تطهير النفس من هذه الأمراض وتزكيتها بالأخلاق الفاضلة بدءًا ممّا اعتبره مرضًا جامعًا لكل الأمراض وهو حب النفس؛ «فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب مخلة بالجنس البشري دالة على دناءة النفس». ولأن حب النفس لا يبني المجتمع السليم «حيث إن صاحبها مقصور الهمة على منفعة نفسه لا يعود نفعه في شيء على إخوانه وأبناء جنسه»[٤٠]. لذلك فهو يوصي المربين بتطهير قلوب الأولاد من هذا المرض «أنه ينبغي في تربية الأولاد من ذكور وإناث أن يعتني بهم مربيهم بأن يطفئ من قلوبهم نار حبهم لأنفسهم وحرارة حرصهم على جلب كل شيء لخاصيتهم (...)، وكيف ينال السعادة من خصّ نفسه بالمحبة، ولم يجعل لأخيه قدر حبه، وفي الحديث الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» وهذا الحديث من أعظم آداب الدين وأسسه»[٤١].

إن تشديد الطهطاوي على تربية النفس وتزكيتها بمحاربة محبتها وإيثارها دال على الخلفية الصوفية التي توجهه[٤٢]، حيث يجمع الصوفية على هذا المبدأ الذي يجعلونه شرطًا لإصلاح الفرد والمجتمع، ويربط الطهطاوي كذلك «تمدن الأمة» وتقدّمها بمدى تقدمها في التربية «على وجه تكون به أهلًا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية فإن تمدّنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها»[٤٣].

ولأن التربية التي يعنيها الطهطاوي هي التربية التي تتأسس على تطهير القلب وتزكية النفس، ولأن الغاية منها هي «تحسين عوائد الجمعية التأنسية والانتفاع بأبناء الوطن،» فإنه

---

(٤٠) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ص ٢٨١-٢٨٢.

(٤١) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ص ٢٨١-٢٨٢.

(٤٢) يقول ابن عطاء الله السكندري في الحكم الصغرى (الحكمة ٥٥): «من أعطى نفسه نهمتها من الحلال وقع في الحرام» الحكم العطائية الكبرى والصغرى، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٦. ص٦٧.

(٤٣) الطهطاوي، المصدر السابق، ص ٢٧٩.

يشدّد أكثر على تطهير قلوب وتزكية نفوس النخبة الموكل إليها قيادة المجتمع، «لا سيما تربية أبناء الأمراء والأكابر والأغنياء بتحسين أحوالهم، وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم من الصغر على ترك الكبر والإعجاب ومحبة النفس، وتكليفهم باستعمال الرفق واللين والتلطف مع غيرهم (...)، ومن أهم ما ينبغي تجريدهم عنه من المثالب: محبة النفس التي أفسدت أخلاق الناس، فاجتناب محبة النفس للتربية من أعظم أساس»[٤٤].

ويرى الطهطاوي أن سعادة المجتمع والأمة لا تتحقّق إلّا بتعميم تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك وتزكية النفوس بالتربية الحسنة على كل أفراد المجتمع؛ فـ«حسن تربية الآحاد ذكورًا وإناثًا، وانتشار ذلك فيهم، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة، يعني الأمة بتمامها، فالأمة التي حسّنت تربية أبنائها واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة وملة حميدة»[٤٥].

إن تطهير القلب وتزكية النفس من أمراض الكذب والغش والنفاق والرياء والكبر وغيرها، هي قيمة مشتركة بين كل الحضارات عبر كل العصور وليس هناك في التاريخ حضارة قامت على فلسفة تمجّد أو تدعو أو تكرّس هذه الأمراض لسبب واضح وبسيط وهو أن سر قيام الحضارات يكمن في قيمتين اجتماعيتين: إتقان العمل وإخلاص العلاقة بالمجتمع.

وهاتان القيمتان تتناقضان تمامًا مع تلك الأمراض -والتي هي في الآن نفسه- سبب ونتيجة لتخلّف المجتمعات.

إن المجتمع الذي يتأسّس على إتقان العمل والإخلاص في العلاقات والمعاملات لا شك أنه سيحقق أسباب السعادة والرفاهية لمجموع مواطنيه، غير أن هذه السعادة -في نظر الطهطاوي- سعادة دنيوية (تحسين أحوال العباد في المعاش) ستظل ناقصة ولا تكتمل إلّا بالسعادة الأخروية (تحسين أحوال العباد في المعاد).

والسعادة الأخروية لا تتحقّق إلّا بالإيمان القلبي الذي عبّر عنه بالقول: «وحيث إن العقل النوراني بالقلب الإنساني صدق بوجود الخالق، فلا بد أن يصدق أيضًا بملائكته وكتبه ورسله (...) فما أحسن الأمة التي تهذّب أخلاق أبنائها على ما وردت به الشريعة الغرّاء، فهذه الأمة هي السعيدة دنيًا وأخرى، قال بعض الصالحين: من لم يدخل في قمقم

---

(٤٤) المصدر نفسه، المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٤٥) الطهطاوي، المصدر السابق، ص٢٧٨.

الشريعة ويختم بختام الحقيقة فليس من أحبابنا ولو مشى في ركابنا»(٤٦).

وكأن الطهطاوي أراد بهذه الفقرة الأخيرة أن ينبّه إلى أهمية التصوف في العملية التربوية، وينبّه كذلك إلى أن التربية الموجبة لسعادة الدارين التي يعنيها ويدعو إليها في هذا الكتاب لا تتأسس فقط على الشريعة، بل لا بد لها أن تتأسس كذلك على علم الحقيقة؛ لأن التصوف علم الحقيقة وهي لبّ الشريعة، فالشريعة جسد والحقيقة روحه، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح(٤٧).

يقول الشيخ أحمد زروق: «فلا تصوف إلَّا بفقه؛ إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلَّا منه ولا فقه إلَّا بتصوف؛ إذ لا عمل إلَّا بصدق وتوجّه (...)، ومنه قول مالك بن أنس: من تصوف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن تفقّه ولم يتصوف فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقق»(٤٨). «فالشريعة لإصلاح الظواهر والحقيقة لتزيين السرائر»(٤٩).

واضح الآن أن الطهطاوي يؤسس لمنهج تربوي يقوم على «إصلاح الظواهر» بالإحكام الشرعية، وعلى «تزيين السرائر» بالآداب الصوفية. وبعبارة أخرى: إصلاح أعمال الجوارح وتصفية القلوب.

رابعًا: العقل

يعرف الطهطاوي العقل بأنه: «عبارة عن قوة روحانيه نورانية تدرك ما له وجود في خارج العيان أو في الأذهان على حقيقته وتدرك جميع العلاقات والمباينات في المخاطبات والمحاورات»(٥٠).

وهذا التعريف يوافق التعريف الصوفي للعقل، فالعقل عند الغزالي له معنيان: أحدهما: «أن يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب. ثانيهما: قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب، أعني تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان. وحيث ورد في القرآن والسنة ذكر القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء»(٥١).

---

(٤٦) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٤٧) عبد السلام الخالدي، رسائل النور الهادي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص٨.

(٤٨) أورده أحمد زروق، قواعد التصوف، مصدر سابق، ص ٤.

(٤٩) أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مصدر سابق، ص ٧٠.

(٥٠) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص٤١٧.

(٥١) أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، بيروت: دار الفكر، طبعة ٢٠٠٦، ص ١١٤.

ويقول عماد الدين الأموي عن العقل: «أما العقل، فقال المشايخ العقل نور القلب»[٥٢]، «وهو نور يميز به بين النافع والضار أو نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية أو قوة مهيئة لقبول العلم»[٥٣]، والعقل «جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية»[٥٤].

وكونه نورانيًّا وروحانيًّا فلأنه «هو أول جوهر قبل الوجود من ربه؛ ولهذا يسمى بالعقل لأنه أول من عقل عن ربه وقبل فيض وجو»[٥٥].

وهذا هو الذي يسميه الطهطاوي «العقل النوراني» المنوط بالقلب والروح الإنسانيين، ويميزه عن العقل الضعيف المنوط بالنفس الأمارة بالسوء، فيقول عن الأول: «ثم إن الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل يميّز به الحق من الباطل (...)، وركب فيه (أي في الإنسان) العقل النوراني المضاف إلى الروح المتصرفة في الحواس»[٥٦].

وبسبب هذه الخاصية الوظيفية للعقل النوراني عن طريق القلب والروح (التمييز بين الحق والباطل والتصرف في الحواس) يدخل العقل النوراني في صراع أبدي مع «العقل الضعيف» والنفس الأمارة بالسوء «فيحكم به العقل النوراني المودع في القلب الإنساني ولا ينظر إلى ما تأمر به النفس الأمارة بالسوء أو العقل الضعيف؛ لأن كلا منهما في حرب مع العقل النوراني، وهذا ما يسمى جهاد النفس»[٥٧].

و«العقل الضعيف» يعادله عند الصوفية «العقل الأصغر» في مقابل «العقل الأكبر» الذي هو «العقل الأول» فيقول ابن عجيبة: «وهو (أي العقل) على قسمين: عقل أكبر وعقل أصغر، أما العقل الأكبر فهو أول نور أظهره للوجود ويقال له الروح الأعظم ويسمى أيضا بالقبضة المحمدية[٥٨]. ومن نوره يمتد العقل الأصغر كامتداد القمر من نور الشمس، فلا

---

(٥٢) عماد الدين الأموي، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، منشور بهامش الجزء الثاني من قوت القلوب لأبي طالب المكي، بيروت: دار صادر، د.ت. ص٢٧٩.

(٥٣) أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٥٤) جمال الدين أبو المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الأفاق القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة ١٩٩٩، ص٩٢.

(٥٥) عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام، مصدر سابق، ص٣٢٠.

(٥٦) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ص ٢٨٤-٢٩٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

(٥٨) يقول ابن عربي: «... وأن الحقيقة المحمدية هي أول موجود وهي المسماة بالعقل، وهو سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود». أورده: عبد الحميد درويش، مقامات الصوفية وأحوالهم، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص٨٨.

يزال نوره ينمو بالطاعة والرياضة والتطهير من الهوى حتى يدخل العبد مقام الإحسان وتشرق عليه شمس العرفان فينطوي نوره في نور العقل الأكبر كانطواء نور القمر عند طلوع الشمس فيري من الأسرار والغيوب ما لم يكن يره من قبل؛ لأن العقل الأصغر نوره ضعيف لا يدرك إلّا افتقار الصنعة إلى صانعها ولا يدري ما وراء ذلك. بخلاف العقل الأكبر، فإنه يدرك الصانع القديم قبل التجلي وبعده لصفاء نوره وشدة شعاعه (...) فالعقل الأكبر لا يناله إلّا المحبون الذين اختارهم إليه لمعرفته الخاصة، وأما العقل الأصغر فيعطيه للخاص والعام»[٥٩].

وبهذا المعنى قال جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي: «العقل هو ما عقلك عن المضار وفتح لك باب المسار والذي يفتح لك باب المسار هو العقل الأكبر المتلقي عن الله الأسرار، فإن وقفت مع العقل الأصغر رماك في بحر الشهوات والشبهات وأوقعك في شبكات المشكلات»[٦٠].

و«العقل النوراني» أو «العقل الأكبر» باعتبار وظيفته يسمى كذلك «العقل القامع»[٦١]، ويعني به «العقل الكامل»[٦٢].

كذلك قال الترمذي الحكيم: «إن العقل يمنع النفس عن متابعة الهوى كما يمنع العقال الدابة من مرتعها ومرعاها»[٦٣].

وهذا العقل هو المقرون بالإيمان وبالقلب وبالبصيرة، وبهذا فهو «المودع في القلب الإنساني» و«المصدق بكل ما جاءت به الرسل» كما يقول الطهطاوي؛ فهو ليس «العقل الضعيف» عقل الفطرة وعقل الغريزة المشترك بين جميع بني البشر، بل هو عقل البصيرة وعقل القلب، هو عقل الإيمان الذي يحدثنا الحارث المحاسبي -بوثوقية- عن الترقي العرفاني بواسطته فيقول: «فورب البرية لئن استقمت واستعملت نعم الله تعالى في مسراته لترتقين في درجات العقل إلى محض الإيمان وخالص الدين وصدق

---

(٥٩) أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مصدر سابق، ص٥٠.

(٦٠) جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، مصدر سابق، ص٩٢

(٦١) الأصل فيه قوله ﷺ: «إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله واليقين والعقل القامع، قالت عائشة رضي الله عنها: فقلت بأبي أنت وأمي، ما العقل القامع؟ قال ﷺ: الكف عن معاصي الله والحرص على طاعة الله» عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام، ص٣٢١.

(٦٢) عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إرشادات أهل الإلهام، مصدر سابق، ص٣٢١.

(٦٣) الترمذي الحكيم، رسالة العرف، أورده: محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، بيروت: دار الجيل،الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص١٦٦.

اليقين»[٦٤].

وهذا ربط واضح لدرجات عقل الإيمان بحقيقة المعرفة بالله التي محلها القلب ومنبعها القلب. «فإن للعقل نورًا يدرك به أمورًا مخصوصة وللإيمان القلبي نورًا يدرك به كل شيء (...) فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهية، وما يجب لها وما يجوز وما يستحيل، وبنور الإيمان القلبي يدرك العقل معرفة الذات»[٦٥].

هناك إذن معرفتان: معرفة مصدرها العقل (مخصوصة)، بمعنى محدود هي «علم اليقين» وهناك معرفة إيمانية قلبية (مدركة لكل شيء)، بمعنى غير محدودة مصدرها الكشف، وهي «عين اليقين».

وابن عربي يحذر من الجمع بين المعرفتين «بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي، ولا تطلب الجمع بين الطريقتين بل خد كل طريقة على انفرادها، واجعل الإيمان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته، واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين»[٦٦]. فصاحب الهمة «لا يأخذ علمًا إلاَّ من الله تعالى على الكشف (...)، وما فاز أهل الله إلَّا بالوصول إلى عين اليقين»[٦٧].

ومن هنا محدودية العلم العقلي البرهاني ولا محدودية المعرفة القلبية الكشفية؛ «لأن مرتبة العقل العلم بالله تعالى لا المعرفة به، وبين العلم والمعرفة بون بعيد إذ المعرفة متوقفة على شهود صفات المعروف، وهذا لا يدرك بالعقل وإنما القلب السليم يدرك ذلك (...)، فصاحب القلب مساو لصاحب كشف من نبي أو كامل»[٦٨].

باعتبار أن «صاحب القلب» هو الآخر «صاحب الكشف» يتلقى المعرفة اللدُنيَّة عن الله تعالى بالذوق والحال. ولعل الصوفية وجدوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ

---

(٦٤) الحارث بن أسد المحاسبي، الوصايا، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٨٤.

(٦٥) عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص٢٢١.

(٦٦) محي الدين بن عربي، كتاب الوصايا - من رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ١٩١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٩١.

(٦٨) عبد الوهاب الشعراني، الميزان المبينة لعقائد الفرق العلية، تحقيق: جودة محمد المهدي، القاهرة: الدار الجودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص٦١.

كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٦٩]، ما عمّق لديهم هذا الفهم الذي تأوله ابن عربي بالقول: «إن الله تعالى قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ولم يقل: لمن كان له عقل، فان العقل قيد»[٧٠].

وتأوله الجيلي في «الإنسان الكامل» بالقول: «أي انقلاب إلى الحق فهو صرف وجه الهمة من العدوة الدّنيا، وهي الظواهر إلى العدوة القصوى، وهي الحقائق وبواطن الأمور»[٧١].

وهو الذي نعته أبو حامد الغزالي بالطور الآخر الذي وراء العقل «ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها»[٧٢].

وبهذا المعنى قال عمر بن الفارض:

فثم وراء العقل[٧٤] علم يدق عن   مدارك غايات العقول السليمة[٧٣]

وهو المعنى نفسه الذي قصده الطهطاوي بقوله: «ثم إن الله تعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني للعارف الفاضل (...) وهو عبارة عن قوة روحانية نورانية تدرك ماله وجود في خارج العيان أو في الأذهان على حقيقته»[٧٥].

واضح الآن، أن ما يعنيه الطهطاوي بـ«العقل النوراني» هو «القلب» بالمفهوم الصوفي. القلب الذي إذا استنار بنور الإيمان أصبح مرآة صقيلة مهيّأً لإدراك المعارف والعلوم في أصولها وحقائقها.

وبهذا المعنى جاء ذكر القلب في القران الكريم في أكثر من مائة وعشرين مرة دالا وحاثا على التعلم والتدبر والعقل والنظر والسمع والفقه والخشوع والإيمان والإخبات

---

(٦٩) سورة ق، الآية: ٣٧.

(٧٠) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، شرح: الشيخ عبد الرازق القاشاني،القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص٢٣٢.

وكذلك في: ابن عربي، شرح حكم الشيخ الأكبر، تأليف: ملّا حسن الكردي، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص.ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٧١) عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٦٠.

(٧٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ص١٣١.

(٧٣) عمر بن الفارض، التائية، شرح: عبد الرازق القاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدار، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٢٤٠.

(٧٤) «فثم وراء النقل» هكذا وردت في هذه النسخة.

(٧٥) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص.ص ٤١٧ - ٢٨٤.

والاطمئنان... إلخ.

فهذه دلالات إما متعلقة بالعلم والمعرفة أو متعلقة بالتربية والسلوك. وهي قيم متكاملة وضرورية للفرد والمجتمع لحسن انتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد بتعبير الطهطاوي، وقد مثَّل لها بقصة تخييليه[٧٦] شبيهة بتلك التي كتبها ابن عربي في التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية[٧٧]، أو بتلك التي كتبها أبو حامد الغزالي مختصرة في كتابه «كمياء السعادة»[٧٨] مع اختلاف في الصياغة والوظائف[٧٩].

فالقلب هو الملك، والعقل خادمه ووزيره، وهو مسؤول عن استقرار أحوال المدينة التي هي البدن أو النفس، بتعديل شهوتها وتهذيب سلوك جوارحها. فالقلب -اذن- هو

---

(٧٦) يقول الطهطاوي: «قال بعض أكابر الصوفية: إن الله سبحانه وتعالى لما أراد أن ينشئ صورة آدم أنشأها على صورة مدينة محكمة المباني (...) ثم نصب وسط هذه المدينة قصر المملكة، منه ينشأ السكون والحركة وجعل مدار هذه المدينة عليه ومرجع الكل إليه بمصداق: ألَا أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد كله، ألا وهي القلب. وسماه القلب إذ هو بيت الرب (...)، ووضع سبحانه وتعالى في هذا القصر سرير العزة والسلطان وأجلس عليه ملكًا يقال له الإيمان وبث الجوارح في خدمته كالغلمان (ويذكر وظيفة كل جارحه)، ثم اتخذ الملك لنفسه وزيرًا وهو العقل (فأشار على الملك باتخاذ خاصة (وهي المقامات الصوفية)، وبالعدل في الرعية (وهي انتظام أعضاء الجسم الداخلية والخارجية)، ثم ينادي منادي الملك الرعية لمحاربة العدو وهي النفس الأمّارة بالسوء وحلفاؤها الدنيا والهوى والشيطان. فركب الملك إلى الحرب محاطًا بخاصته (المقامات والأحوال الصوفية) فالتقى الجيشان في مجمع بحريهما هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج، فكان التوكل موكلًا بالحرص والزهد، محاربًا للدنيا والتواضع، مدافعًا للعجب والإخلاص، ماحيًا للرياء والتقى، منافيًا للدعوى والخوف، موافقًا للهوى والتسبيح والتقديس في محاربة إبليس (...)، فهزموهم بإذن الله (...) وأصبحت منازل الهوى والنفس كأن لم تغنَ بالأمس.
ينظر النص كاملًا: في الطهطاوي، المرشد الأمين، ص ص من ٥٦٥ إلى ٥٦٧.

(٧٧) محي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ٢٠٠٣.

(٧٨) أبو حامد الغزالي، كمياء السعادة (ضمن مجموعة رسائل الغزالي)، مصدر سابق، ص ص ٤٢٢- ٤٢٣.

(٧٩) حيث جعل العقل وزيرًا للقلب وخادمًا له في الوقت نفسه، والحواس شبكة العقل وجواسيسه يبصر بها صنائع البارئ جلّت قدرته، وجعل القلب سراجًا شمعه يبصر بنوره جمال الحضرة الإلهية، وجعله ملكًا يدير أمور المملكة، وأعضاؤها (العقل، الحواس، النفس) ويؤوّل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ بقوله: «معناه إنا خلقنا القلب وأعطيناه الملك والعسكر وجعلنا النفس مركبه حتى يسافر عليه من عالم التراب إلى أعلى عليين، فإذا أراد أن يؤدّي حق هذه النعمة جلس مثل السلطان في صدر مملكته، وجعل الحضرة الإلهية قبلته ومقصده، وجعل الآخرة وطنه وقراره، والنفس مركبه، والدنيا منزله واليدين والقدمين خدّامه، والعقل وزيره، والشهوة عاملة، والغضب شحنته، والحواس جواسيسه (...)، فإذا رأيت واحدًا منهم قد عصى عليك مثل الشهوة والغضب فعليك بالمجاهدة، ولا تقصد قتلهما؛ لأن المملكة لا تستقر إلّا بهما.فإذا فعلت ذلك كنت سعيدًا (...) وإلّا كنت شقيًّا» المرجع السابق ص ص ٤٢٢- ٤٢٣

«بيت الرب»[٨٠] ومحل تجلّيه وخزينة إسراره وأنواره؛ فهو يعقل عنه، وقد منحه الله قوة إدراكية خارقة تدرك ما وراء مدركات العقل.

فالعقل[٨١] أمام هذه المهمة بين خيارين اثنين فهو: إما أن يتعهّدها مستنيرًا بنور القلب مستدلًا بتعاليمه مؤمنًا بعميق مداركه، موقنًا بعين يقينه[٨٢] وحق يقينه[٨٣] المتجاوزين لعلم يقين[٨٤] العقل.

وإما أن يكتفي باشتراطاته البرهانية لمدركاته العقلية ولمعقولاته الحسية. فإن هو أخذ بالخيار الثاني، فغاية أمره أن يقف عند حد معقول ظاهر الشريعة، وفي هذه الحالة، فإن كان صاحب هذا العقل فقيهًا، فإن أدنى وصف يمكن أن يوصف به، هو ذاك الذي أورده الطهطاوي عن الشيخ زكريا الأنصاري «إذا لم يكن للفقيه علم بأحوال القوم واصطلاحاتهم فهو جاف»[٨٥].

وأوسط وصف يمكن أن يوصف به هو قول الإمام مالك: «من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق». ولأن الفسق لغة هو الخروج من الشيء، فيمكننا فهم قول مالك: «تفسق» بأنه خروج عن مقتضى روح الشريعة، وروح الشريعة هي حقيقتها، والحقيقة هي أحوال رسول الله ﷺ بنص الحديث الذي أورده ابن عربي في حكمه: «الشريعة مقالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي»[٨٦].

وإن أخذ العقل بالخيار الأول فإنه سيباشر مهمة التعامل مع النص الشرعي وهو واعٍ بحدود مداركه ومحدوديتها، هذا الوعي سيجنّبه الكثير من إضاعة الوقت والجهد في محاولات برهانية لا طائل من ورائها ولا تصنف إلّا في خانة العبث والعناء. وإلّا فأي برهان

---

(٨٠) مصداق للحديث القدسي.

(٨١) العقل الذي نعنيه هو عقل الإنسان المسلم الذي هو موضوع كتاب الطهطاوي الذي ندرسه وليس مطلق العقل.

(٨٢) عين اليقين: هو ما حصل عن مشاهدة وكشف وهو لأرباب الوجدان من أهل الاستشراف على العيان.

(٨٣) حق اليقين: هو مشاهدة الحقيقة في أرفع الأطوار، وقال الجنيد: حق اليقين أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات، وهو لأهل الرسوخ والتمكين في مقام الإحسان.

(٨٤) ينظر في: عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام والقشيري، الرسالة القشيرية ومحمد شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، وأبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، وأبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف.

(٨٥) الطهطاوي، المرشد الأمين، مصدر سابق، ص ٧٣٠.

(٨٦) الشيخ ملا حسن بن موسى الكردي، شرح حكم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ٤٥٢.

عقلي أو شرعي (ظاهري) يمكن أن يبرهن به على ما قام به الخضر في حضور النبي موسى في سورة الكهف. أو ما جرى للنبي يونس الذي «التقمه الحوت» داخل المحيط دون أن يختنق. أو ما قام به (الذي عنده علم من الكتاب) الذي أتى بعرش الملكة بلقيس من اليمن إلى فلسطين قبل ارتداد الطرف... وكثير غيرها مما هو موجود في الكتاب والسنة الصحيحة مما لا يمكن إخضاعه لأي برهان عقلي.

إن التعامل مع هذه الوقائع لا تحتمل أكثر من موقفين وفق منطق الثالث المرفوع، إما التسليم والإيمان بها إيمانًا قلبيًّا. وإما إنكارها قطعيًّا لتناقضها مع المسلمات العقلية.

أما الموقف الوسط فهو موقف لا يستقيم لا مع المنطق الإيماني القلبي ولا مع المنطق العقلي. والفكر الصوفي هو فكر التسليم والإيمان القلبي المتجاوز لمنطق العقل ومدركاته. وهو الذي سمّاه الطهطاوي «العقل النوراني في القلب الإنساني» الذي يكون التفاوت فيه -حسب الطهطاوي- بين عقول الأنبياء وعقول العلماء وعقول العوام، «وبقدر تفاوت هذه العقول البصائر الشبيهة بالأبصار قوةً وضعفًا يكون التفاوت في إدراك قواعد الدين والدنيا، وبهذا يقع الإنكار لكثير من الناس في أمور الدين لنقصان العقل»[٨٧]. «فالعقل النوراني» هو عقل «يصدق بكل ما جاءت به الرسل»[٨٨]. وأكثر من ذلك هو عقل يصدق بكل «كلام الأئمة» دون المرور على غربال «العقل الضعيف» اكتفاء بصدق المصدر.

ولا يُخفي الطهطاوي إيمانه بالعقل النوراني القلبي الصوفي، فيقول بكل وضوح: «وكما يجب علينا الإيمان والتصديق بكل ما جاءت به الرسل وإن لم نفهم حكمته، فكذلك يجب علينا الإيمان والتصديق بكلام الأئمة وإن لم نفهم علته»[٨٩].

«فالعقل النوراني القلبي» الصوفي لا يتعامل مع القول أو الحدث من منطلق علاقته بالمنطق العقلي وممكناته، بل يتعامل معه من منطلق يقين صدق مصدره (قائله أو فاعله). ولعل الصوفية وجدوا في تعامل أبي بكر الصديق مع خبر الإسراء والمعراج مصدرًا أصَّلوا به موقفهم هذا، حيث بنى أبو بكر الصديق موقفه على يقين صدق رسول الله وليس على الخبر أو الحدث في ذاته من حيث عقلانيته أو لا عقلانيته، بدليل ردّه الفوري على الذي أبلغه الخبر «إن قاله محمد حقًّا فقد صدق».

---

(٨٧) الطهطاوي، المرشد الأمين، المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(٨٨) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٨٩) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٧١٦.

ويبدو الطهطاوي منسجمًا تمام الانسجام مع ما يترتب عن هذا المنطق، منطق «العقل النوراني القلبي» من منهج في التفكير والتصور، لا يشعر معه بأي حرج أو أي تناقض بين القرآن والسنة من جهة، وبين التصوف من جهة أخرى إزاء ما ورد في كليهما مما يبدو مناقضًا للمسلَّمات العقلية وخارقًا لقوانين الطبيعة باعتبار أن القرآن والسنة أصلان للتصوف.

ولأن الطهطاوي يشدّد على التحلي بالأخلاق الفاضلة التي بدأ الحديث عنها -كما مر بنا- بـ«محو محبة النفس» فإنه وجد في أخلاق المتصوفة المثال والسمو الإنساني؛ «فنفوسهم عندهم حقيرة ذليلة كبيرة، لا يشتغلون بما لا يعنيهم، ولا يلتفتون لما يلهيهم، قد تخلّقوا بكل خلق سَنِي، وتنزّهوا عن كل وصف دني[٩٠] (...)، تخلّقوا بأخلاق الله وبأخلاق حبيبه ومصطفاه، لم يكن لهم مع الله اختيار إلا ما اختار، ومن ثم جانبوا من هذه الدنيا الدنية الإقتار والاستكثار والادخار»[٩١].

ولأن الصوفية بشر يعيشون بين البشر ولهم مصالح وتعاملات مع المجتمع بصفتهم أفرادًا من ذلك المجتمع، فليس لهم من ميزة تميّزهم عن باقي أفراد المجتمع إلا أخلاقهم العالية، لذلك فقد حرص الطهطاوي على ذكر ميزاتهم الأخلاقية التي بها يُعرفون بين الناس»[٩٢].

خامسًا: الكرامات[٩٣]

إن الحديث عن الكرامات من حيث كونها خرقًا للعلل الطبيعية وقوانينها وتجاوزًا لمبادئ العقل ومدركاته، هو حديث عن المعقول واللامعقول وعن الممكن والمستحيل، بمعنى: هل الكرامات من الممكن المعقول أم من المستحيل اللامعقول؟

---

(٩٠) «الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني» هذا التعريف قال به: أبو محمد الجريري حينما سئل عن: ما التصوف؟ ينظر في: عوارف المعارف، السهروردي، ص ٣٨.

(٩١) الطهطاوي، المصدر السابق، ص٦٧٥.

٢(٩٢) «قال بعضهم معرفة الأولياء بين الناس بلطائف ألسنتهم، وحسن أخلاقهم، وبشاشة وجوههم، وقلة اعتراضهم. وصفتهم أن يكون (...) حسن الخلق لباسهم، وطلاقة الوجه حليتهم، وسخاء النفس حرفتهم، وحسن المعاشرة محبتهم، والعلم فائدتهم، والصبر سائقهم، والهدى مركبهم، والقرآن حديثهم، والذكر نهمتهم، والرضا راحتهم، والقناعة حالهم، والعبادة كسبهم، والشيطان عدوهم... إلخ» الطهطاوي، المصدر السابق، ص٦٧٥.

(٩٣) الكرامة: «هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة» الجرجاني، التعريفات ص ١٥٤.

يجيب الطهطاوي جازمًا بأنه «لا خفاء أن ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات»[٩٤].

ويبرهن الطهطاوي على هذا الجزم بطريقة المتكلمين فيقول: «لأنه إن لم تكن من الممكنات، فإما أن تكون من المستحيلات، وإما أن تكون من الواجبات، وباطل أن تكون من المستحيلات، فإن المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم منه محال عقلي ولا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي. وباطل أن تكون من الواجبات؛ إذ الطائفة مجمعة على أنه قد يكون الولي وليًّا وإن لم تخرق له العادة، فتعيّن أن تكون من الجائزات، وكل شيء كان من الجائزات فلا يحيله العقل، وكل ما لا يحيله العقل ولم يرد بعدم وقوعه نقل فجائز أن يكرم الله به أولياءه»[٩٥].

لكن عن أي عقل يتحدث الطهطاوي؟ واضح أن الطهطاوي يتحدث عن العقل الذي يؤمن بأنه «لا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي»، وهذا العقل هو «العقل النوراني في القلب الإنساني» الذي يقول به الطهطاوي، والذي تتجاوز مدركاته «العقل الضعيف» المرتبط بالنفس الأمارة بالسوء التي «تقيس بقياسه الفاسد بناءً على ما يفهمه عقلها الكاسف الكاسد»[٩٦].

ويقسّم الطهطاوي الكرامة الى كرامة حسية: وهي من نوع «تكثير الطعام أو الشراب أو إتيان بثمرة في غير أوانها... إلخ»[٩٧]، وكرامة معنوية: «وهي عند الله أفضل وأجل»، «كالمعرفة بالله والخشية له ودوام المراقبة[٩٨]، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين، والقوة والتمكين، ودوام المتابعة والاستماع من الله والفهم عنه، ودوام الثقة وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك»[٩٩].

والكرامة بهذا المعنى (المعنوي) هي ما يعبر عنها الصوفية بعبارة واحدة بقولهم: «الكرامة هي الاستقامة»، والاستقامة هي عين وحقيقة ما يدعو إليه الطهطاوي في كتابه «المرشد الأمين»، وهي لا تتحقق إلا بالإيمان، وهو «أن تؤمن ولا ينكر قلبك»[١٠٠]. وهذا الإيمان لا يتم إلا بـ«العقل النوراني في القلب الإنساني» الذي يؤمن بالكرامات.

(٩٤) الطهطاوي، المرشد الأمين، ص ٦٧٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص٦٧٦.

(٩٦) الطهطاوي، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص، ٦٧٦.

(٩٨) «المراقبة هي استدامة علم العبد بإطلاع الرب عليه في جميع أحواله» الجرجاني، التعريفات، ص ١٧٦.

(٩٩) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى ٢٠٠١، ص ٢٧٣.

(١٠٠) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مصدر سابق، ص ٢٧٣.

وانسجامًا مع مهامه البيداغوجية في هذا الكتاب بادر الطهطاوي إلى تقديم وصفة «لتسهيل» الإيمان بالكرامات فقال: «وأبيّن لك أمورًا تسهل عليك الإيمان بكرامات أولياء الله وألَّا تستكثرها عليهم، وهي ثلاثة أمور[١٠١] (أدلة) أنهاها بقوله: «وما أكرم الله العباد في الدنيا كرامة بمثل الإيمان والمعرفة بربوبيته، لأن كل خير من خيري الدنيا والآخرة فإنما هو فرع الإيمان بالله من أحوال ومقامات وأوراد وواردات ونور وعلم وفتح ونفوذ إلى غيب وسماع مخاطبة وجريان كرامة (...) إنما هو وجود الإيمان ووجود آثاره وإمداد نوره»[١٠٢].

لذلك يحذر الطهطاوي من إنكار كرامات الصوفية وأحوالهم، ويعتبر هذا الإنكار جحودًا وإنكارًا للإيمان ذاته، بوصفه أصلًا لتلك الكرامات وأصلًا لهذه الأحوال، بل ويعتبره (أي الإنكار) من «قلة بضاعة العقل وضيق نطاق الفضل»[١٠٣]؛ لأن الإنكار سمة الجاهل الذي «إذا سمع معقولًا غريبًا (...) قطع بتكذيب قائله وزيف ناقله»[١٠٤]، بينما التصديق سمة العاقل (الذي) «إذا سمع معقولًا غريبًا استحسنه»[١٠٥].

ويستعيذ الطهطاوي بالله من «هذا المذهب» الذي «أدرك صاحبه الخذلان والضلال»، فالله «إذا أراد أن يضل عبدًا لم ينصره عقل ولم ينفعه وفور علم»[١٠٦]؛ لأن «الانتقاد حرمان والاعتقاد عطية»[١٠٧].

ويوجّه الطهطاوي النصائح والإرشادات إلى التلاميذ الذين من أجلهم كتب هذا الكتاب فيقول: «عليكم بحفظ لسانكم مع أهل الشرع، فإنهم بوابون لحضرات الأسماء

(١٠١) الأول: أن تعلم أن قدرة الله التي لا يكبر عليها شيء هي التي أظهرت الكرامات في هذا الولي، ولا تنظر إلى ضعف العبد لكن انظر إلى قدرة السيد، فجحد الكرامة في الولي جحد للقدرة القدير (...).
الثاني: أنه ربما كان سبب إنكارك الكرامات استكثارها على ذلك العبد الذي أضيفت إليه، مع أن تلك الكرامة (...) شاهدة بصدق من تبع العبد له وهو النبي ﷺ، فهي بالنسبة لمن ظهرت على يديه كرامة وبالنسبة إلى من ظهرت ببركة متابعته معجزة (...)، فلا تنظر إلى التابع ولكن انظر إلى عظم قدر المتبوع.
الثالث: أن تعلم أن الذي أعطاه الله سبحانه وتعالى لأوليائه من الإيمان واليقين مما أنت مصدق به ومثبت له أعظم مما استغربته أو أنكرته من الاطلاع على الغيب ونحو ذلك...». ينظر في: الطهطاوي، المرشد الأمين، ص ص ٦٧٧-٦٧٨.

(١٠٢) الطهطاوي، المصدر السابق، ص ٦٧٨.

(١٠٣) الطهطاوي، المصدر السابق، ص٢٨٥.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص٦٧٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٩.

والصفات، وعليكم بحفظ قلوبكم من الإنكار على أحد من الأولياء، فإنهم بوابون لحضرة الذات، وإياكم والانتقاد على عقائد الأولياء بما علمتموه من أقوال المتكلمين فإن عقائد الأولياء مطلقة متجددة في كل آن، على حسب الشؤون الإلهية»(١٠٨).

سادسًا: النهي عن الاعتراض على أحوال الصوفية

لقد كان ولا يزال الاعتراض على التصوف والإنكار على الصوفية بل و«تفسيقهم» و«تبديعهم» شعاراً يتوشّح به كل من نصب نفسه «أمينًا على بيضة» السنة والجماعة وخاصة «تبديع» بل و«تكفير» الحلاج(١٠٩) وأبي يزيد البسطامي(١١٠) وابن عربي(١١١) وابن الفارض(١١٢) وغيرهم.

غير أن الطهطاوي يشدّد في النهي عن الاعتراض على القوم فيقول: «لا يعترض على الجنيد والحلاج وأشباههم من المتقدمين والشيخ محي الدين بن عربي وابن الفارض

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٩.

(١٠٩) الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤-٣٠٩ هـ)، وهو من أهل بيضاء فارس. ويعتبر الهجويري في كتابه «كشف المحجوب» أول من نبَّه إلى الخلط الذي يقع فيه كثير من الدارسين حين «يظنون أن الحسين بن منصور الحلاج هو الحسن بن منصور الحلاج، ذلك الملحد البغدادي الذي كان أستاذ محمد بن زكريا ورفيق سعد القرمطي، ولكن الحسين بن منصور الحلاج الذي نعنيه هنا «كان فارسيًّا من بيض اورد، ولم يكن هجر المشايخ له يعني الطعن في دينه ومذهبه، بل في حال دنياه، فقد كان في بداية أمره مريد سهل بن عبد الله فانصرف عنه دون استئذان واتصل بعمرو بن عثمان وذهب عنه بلا إذن وتعلق بالجنيد فلم يقبله، ولهذا السبب هجروه جميعًا، فهو مهجور المعاملة لا مهجور الأصل. (كشف المحجوب ص ص:٣٦٢-٣٦٥). قتل بتهمة الزندقة. من أعماله «الطواسين».

(١١٠) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (ت:٢٦١ هـ)، من أقواله: «عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئًا أشد عليَّ من العلم ومتابعته»، وقال: «لا يعرف نفسه من صحبته شهوته»، وقال: «اطلع الله على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة فشغلهم بالعبادة». (طبقات الصوفية، عبد الرحمن السلمي، ص ص من ٦٧ إلى ٧٤).

(١١١) محي الدين بن عربي (ت:٦٨٣هـ)، «أجمع المحققون من أهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم، كما يشهد لذلك كتبه، وما أنكر من أنكر عليه إلا لدقة كلامه لا غير، فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفًا من حصول شبهة في معتقده. وهو أحد أركان هذا الطريق». (عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٨٨). له مؤلفات كثيرة من أشهرها: «الفتوحات المكية، وفصوص الحكم».

(١١٢) عمر بن الفارض (ت:٦٣٢هـ) من أقطاب الصوفية، أصله من حماة وتوفي في مصر، درس الفقه والحديث وسلك طريق الصوفية ،ويعتبر ابن الفارض شاعر الحب الإلهي، ويلقب بسلطان العاشقين، وأهم قصائده: التائية الكبرى، وقد سأل محي الدين بن عربي ابن الفارض أن يضع لهذه القصيدة شرحًا فأجابه: «كتابك الفتوحات المكية شرح لها»، وشرحها كثيرون، منهم عبد الرزاق القاشاني بعنوان: «كشف الجواهر الغر لمعاني الدر». ينظر في الكواكب الدرية: ج٢ للمناوي: ص ص من: ٢٠٨ إلى ٢١٦).

ونحوهما من المتأخرين ﷺ، وإن كانوا قد شطحوا أو أباحوا وتكلّموا بأشياء خارقة مما لا قدرة للجاهلين على سماعها ولا سبيل إليها، بل يسلم إليهم أحوالهم في الأقوال والأفعال، وحاشاهم أن يصدر منهم قول أو فعل مخالف لقواعد الشريعة»[113].

وينصح الطهطاوي قارئه بالقول: «فلا تكن مكذّبًا بما لا تعلم وجه حكمته، فقد قال الله تعالى: فقد ﴿كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[114]»[115]، «ومن أحسن قول بعضهم: من لم يعرف مصلحتنا لا يجوز له الخوض في طريقتنا»[116].

سابعًا: الاستشهاد بأعلام التصوف

لقد أكثر الطهطاوي من الاستشهاد بأقوال مشايخ التصوف في كل المواضيع التي عالجها تربويًّا في كتابه «المرشد الأمين»، وهذا ممّا يدل على أن اختياره المنهج التربوي الصوفي كان اختيارًا واعيًا في لحظة تاريخية اتسمت ببداية التشكّل الجنيني لما أصبح يعرف بـ«الإصلاحية الإسلامية» ذات المرجعية التيمية (نسبة إلى ابن تيمية) والوهابية (نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب) التي غالت في معاداة التصوف فكرًا وسلوكًا وأخلاقًا.

غير أن الطهطاوي ما كان يبدو متأثرًا بهذه «الإصلاحية» بل لم يكن مهتمًّا بها أصلًا، فلم يتعرض لها بالذكر لا بالإيجاب ولا بالسلب، لا بالمدح ولا بالذم، بل لم يستشهد بمرجعيتها إلّا مرة واحدة، بالشيخ ابن تيمية في مسالة فقهية خلافية[117]. لكنه في المقابل كان لمشايخ التصوف حضور لافت، فقد استشهد بأبي يزيد البسطامي وبابن عربي وبالجنيد وبابن الفارض وبابن عطاء الله السكندري وبالسري السقطي وبذي النون المصري وبرابعة العدوية[118]

---

(113) الطهطاوي، المصدر السابق، ص ٧٣٠.

(114) سورة يونس: ٣٩.

(115) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

(116) المصدر نفسه، ص٧٣٠.

(117) المسألة الخلافية كانت حول هل ينتفع الميت بما سعى له غيره من قراءة القرآن أو صدقة أوغيرها انطلاقًا من الآية ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم ٣٩) التي قال عنها ابن عباس رضي الله عنهما: «هذا منسوخ الحكم». الطهطاوي، المرشد الأمين، ص:٦٧٠.

(118) رابعة العدوية (ت: ١٥٣هـ)، وهي رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية، كانت زاهدة عابدة محبة لله سبحانه وتعالى، كانت أول من استخدم كلمة حب للتعبير عن إقبالها على الله سبحانه وتعالى... تابت على يد ذي النون المصري، وعاصرت الكثير من الزهاد الذين كانوا يأتون إليها ويأخذون منها، منهم: مالك بن دينار ورياح القيسي وسفيان الثوري. (ينظر في طبقات الصوفية للسلمي، وكشف المحجوب للهجويري، والطبقات الكبرى للشعراني، والكواكب الدرية للمناوي).

واللقاني[١١٩] وبأبي العباس المرسي والإمام الشافعي[١٢٠]، وقوله: «حبب إلي ثلاث: عشرة الناس باللطف وترك ما يؤدي إلى التكلف والاقتداء بطريق التصوف»[١٢١]، وبالإمام عبد الوهاب الشعراني[١٢٢]، وبأبي الحسن الشاذلي[١٢٣]، وبعلي وفا[١٢٤]، والحارث بن أسد

---

(١١٩) اللقاني المصري المالكي (ت١٠٤١هـ) « أحد أئمة العلماء العاملين وأعيان الأولياء العارفين فكان جامعا بين الشريعة والحقيقة له منظومة جوهره التوحيد» (ينظر: جامع كرامات الأولياء لإسماعيل النبهاني الجزء الثاني: ص:٣٧١.)

(١٢٠) الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، «ولد بغزة، ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، وعاش أربعًا وخمسين سنة، وأقام بمصر أربع سنين ونيفًا، ثم توفي بها. قدم المدينة فلزم الإمام مالك وقرأ عليه الموطأ حفظًا فأعجبه قراءته، وقال له: اتق الله، فإنه سيكون لك شأن، وجدَّ في الاشتغال بالعلم ونشر الحديث واستخرج الأحكام منه. ورجع كثير من العلماء على مذاهب كانوا عليها إلى مذهبه، قال الربيع بن سليمان: رأيت على باب دار الشافعي سبعمائة راحلة تطلب سماع كتبه»، وكان يقول: «إذا صح الحديث فهو مذهبي، وكان يقول: لا شيء أزين بالعلماء من الفقر والقناعة والرضا بها». وكان يقول: «صحبت الصوفية عشر سنين ما استفدت منهم إلا هذين الحرفين: الوقت سيف وأفضل العصمة ألا تجد»، وهو صاحب مذهب فقهي ومنشئ علم أصول الفقه، ومن أعماله المشهورة «الرسالة». (ينظر في الطبقات الكبرى للشعراني، وطبقات الصوفية للسلمي، والكواكب الدرية للمناوي).

(١٢١) ينظر: الطهطاوي، المرشد الأمين، ص٥٤٥

(١٢٢) عبد الوهاب الشعراني (ت: ٩٧٣هـ)، فقيه ومحدّث وزاهد وعابد وصوفي مربٍّ. ألَّف الكثير من الكتب، منها الطبقات الكبرى، والمنن الكبرى، ومختصر الفتوحات المكية، والبحر المورود في المواثيق والعهود، وكشف الغمة عن جميع الأمة، والميزان الكبرى، والنهج المتين، والبدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير، ومشارق الأنوار القدسية في العهود المحمدية، واليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، والكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر، وإرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، وكثير غيرها. من كلامه: «ذرة من العبادة مع الإقبال على حضرة الله خير من أمثال الجبال منها مع الملل». (ينظر الكواكب الدرية ج٢، وجامع كرامات الأولياء للنبهاني الجزء الثاني).

(١٢٣) أبو الحسن الشاذلي: هو علي بن عبد الجبار الشاذلي نسبة إلى شاذلة قرية في تونس، نزيل الإسكندرية. شيخ الطائفة الشاذلية، وكان كبير المقدار عالي المنار، له عبارات فيها رموز فوَق ابن تيمية سهمه إليه فرده عليه. مات بصحراء عيذاب قاصدًا الحج ودفن هناك سنة (٦٥٦ هـ)، وقد ترجم له ابن عطاء الله السكندري تلميذ تلميذه أبي العباس المرسي في كتاب: لطائف المنن فقال عنه: «إنه قطب الزمان حجة الصوفية، علم المهتدين زين العارفين السادة الأكابر، زمزم الإسرار ومعدن الأنوار». (ينظر الطبقات الكبرى للشعراني، والكواكب الدرية للمناوي، وجامع كرامات الأولياء للنبهاني).

(١٢٤) علي وفا (ت ٨٠١هـ) قال عنه الشعراني: «... له عدة مؤلفات شريفة، وأعطي لسان الفرق والتفصيل زيادة على الجمع، وقليل من الأولياء أعطي ذلك» الطبقات الكبرى ج٢.

المحاسبي(١٢٥)، وبزكريا الأنصاري(١٢٦)، وبالإمام مالك(١٢٧)، وبعلي الخواص(١٢٨)، وأبي حامد الغزالي(١٢٩)، وغيرهم.

□ الخاتمة

وختامًا نقول: إن الطهطاوي قد تمكّن من توظيف الخطاب الصوفي (فكرًا وسلوكًا) في المنظومة التعليمية الحداثية -التي اعتمدها الخديوي إسماعيل في مصر- توظيفًا بيداغوجيًّا ذكيًّا شمل جميع مناحي الحياة (في البيت، في المدرسة، في العلاقات الاجتماعية والأسرية والزوجية وفي الحياة اليومية ككل). دون إثارة ديماغوجية أو تشنج أيديولوجي، مقلّلًا من

(١٢٥) الحارث بن اسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، يقول عنه الهجويري في كشف المحجوب: «كان عالمًا بالأصول والفروع، وكان جميع أهل العلم في زمانه يتولونه ويقتدون به، وقد عمل كتابًا في أصول التصوف اسمه «الرعاية لحقوق الله»، وله تصانيف كثيرة أخرى، وكان في كل فن عالي الحال عظيم الهمة، وكان شيخ مشايخ بغداد في وقته. لقب بالمحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه. (ينظر كذلك: طبقات الصوفية للسلمي، والطبقات الكبرى للشعراني الجزء الأول).

(١٢٦) زكريا الأنصاري (ولد: ٨٢٦هـ)، قال عنه المناوي في الكواكب الدرية: «... إلى أن أذن له غير واحد في الإفتاء والتدريس فتصدى لذلك في حياة جمع من شيوخه، انتفع به الفضلاء طبقة بعد طبقة، ثم تصدى للتصنيف حتى بلغت مؤلفاته نحو الستين، وكان يميل إلى الصوفية ويذب عنهم لا سيما ابن عربي وابن الفارض، وهو من كتب في نصرتهما وجزم بولايتهما، توفي سنة اثنين وعشرين وتسعمائة». (ينظر كذلك في الطبقات الكبرى للشعراني).

(١٢٧) الإمام مالك (ت: ١٧٩) الإمام المشهور، قال عنه المناوي في الكواكب الدرية: «إذا أراد الجلوس للحديث اغتسل وتطيّب ولبس ثيابًا جددًا وتعمّم وقعد على منصة بخضوع وخشوع ووقار أدبًا مع المصطفى ﷺ». من أقواله: من تفقّه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق. ينقل عنه الطهطاوي قوله: «إذا كانت العلوم منحًا إلهية ومواهب اختصاصية فليس بمستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين من عسر على كثير من المتقدمين». (المرشد الأمين: ص ٧٣٠).

(١٢٨) على الخواص (ت ٩٣٩)، يقول عنه المناوي: علي البرنسي الأمي المعروف بالخواص كان من أكابر أهل الاختصاص ومن ذوي الكشف الذي لا يخطر والاطلاع على الخواطر على البديهة فلا يبطئ، وكان يقول: النفس إذا مدحت اتسخت وإذا ذمت نظفت، وقال: إياك أن تصغي لقول منكر على أحد من الفقهاء (الصوفية) فتسقط من رعاية الله وتستوجب المقت. الكواكب الدرية، ينظر كذلك: الطبقات الكبرى للشعراني.

(١٢٩) أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥)، لقد ترجم له الكثير، ونقل الإمام المناوي أن كتب الإمام الغزالي التي صنّفها وزّعت على عمره فخص كل يوم أربعة كراريس. ومن كلامه: إجلاء القلوب وإنضارها يحصل بالذكر، ولا يتمكن منه إلّا الذين اتقوا، فالتقوى باب الذكر والذكر باب الكشف والكشف باب الفوز الكبير. وقال: متى رأيت إنسانا يسيء الظن بالناس طالبًا للعيوب فاعلم أنه خبيث في الباطن، والمؤمن السليم الصدر في حق كافة الخلق. من أشهر أعماله «إحياء علوم الدين» و«المنقذ من الضلال». (ينظر في: الكواكب الدرية للمناوي، والطبقات الكبرى للشعراني، وجامع كرامات الأولياء للنبهاني).

ذكر كلمة «تصوف» أو «صوفي» مفضلًا توظيف مضامين الخطاب الصوفي ومصطلحاته بشكل يصعب على غير المهتم بهذا الخطاب أن يتبيّنه.

محتوى معرفي صوفي لم يُرد له أن يكون بديلًا عن المحتوى المعرفي الحديث للمنظومة التربوية ولا ليزاحمه ولا ليكون موازيًا له، بل ليكون موجّهًا له.

فواضح إذن أن الطهطاوي إنما أراد أن يؤسّس لمنهج تربوي سلوكي يقوم على «إصلاح الظواهر» بالإحكام الشرعية، وعلى «تزيين السرائر» بآداب وأخلاق الصوفية. مستلهمًا قول مشايخ الصوفية: «أصول مذهبنا (أي التصوف) ثلاثة: الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأقوال والأفعال، والأكل من الحلال، والصدق والنية في جميع الأعمال».

التسامح الإسلامي والتعايش بين الأمم..

الطاهر بن عاشور أنموذجًا

فريدة أولمو*

□ المقدمة

من المفاهيم المعاصرة التي طالها الجدال والسجال والنقاش مفهوم التسامح الإسلامي، فبين ناكر لأخلاق التسامح والسماحة في الشريعة الإسلامية وفي السنة النبوية، وبين ناكر للتسامح في تعاملات المسلمين مع الآخرين من ذوي الديانات الأخرى، وهكذا. إشاعات وتداعيات متعددة من مختلف الاتجاهات الفكرية والمعرفية في زمن العولمة والقرية الكونية.

من المفاهيم التي تحتاج إلى تحديد معناها الدقيق إذن معنى «التسامح الإسلامي»، إذ لا بد من ضبط معناه اللغوي والاصطلاحي، وتبيين مفهومه من حيث تداوله المعرفي بعيدًا عمَّا يوصف به في كل البيئات الأيديولوجية، لا بد من التعامل مع هذا المفهوم ولوازمه الثقافية والسياسية باعتباره ثابتة من ثوابت المجتمعات الإسلامية.

لذلك، وبعيدًا عن المضاربات الفكرية والتوظيفات الأيديولوجية

* أستاذ فلسفة الدين، قسم الفلسفة، جامعة باتنة ١، الجزائر.

المتعسفة، نحن بحاجة الى ضبط المعنى الجوهري لهذا المفهوم وتحديد مضمونه وجذوره الفكرية والمعرفية وبيان موقعه في سلم القيم والمبادئ الأخلاقية.

الأطروحة الأساسية في دراستنا هي الدفاع عن السماحة الإسلامية وأثرها في التواصل والتعايش بين الأمم المختلفة، وهذا من أصول وأساسيات رسالة التوحيد. ومن بين التساؤلات الفرعية في هذه الدراسة:

ما المقصود بالتسامح الإسلامي؟ ما الرابط بين التسامح ومقاصد الشريعة الإسلامية؟

هل يمكننا التأصيل لفعل التسامح الأخلاقي من منظور الشيخ المصلح محمد الطاهر بن عاشور التونسي؟

إلى أي مدى إبطال الآراء المتطرفة المنكرة للتسامح الإسلامي؟ وما مدى التنظير الفعلي من قبل فلاسفة الإسلام وأئمته وباحثيه؟

اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من المناهج المعتمدة أكاديميًّا، منها المنهج التحليلي والمنهج النقدي، كما لجأنا إلى الوصف المقارن في بعض مباحث الدراسة ليتسنّى لنا الاستشهاد والمحاجات بشكل عقلاني ومنطقي أحيانا كثيرة.

□ أولًا: ماهية التسامح

المبحث الأول: المعنى الغربي للتسامح

تشتق كلمة التسامح tolerance في الإنجليزية من الكلمتين اللاتينيتين tolere أي يعاني ويقاسي، tolerantia وتعني لغويًّا التساهل. وتستخدم tolerance في اللغة الإنجليزية بمعنى استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عمّا يعتقد به، وتعني أيضًا فعل التسامح نفسه. وتشي toleration بدرجة أكبر إلى التسامح الديني، أي السماح بوجود الآراء الدينية وأشكال العبادة المتناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد.

ويقول قاموس المورد أن هذه الكلمة تعني:

١- التسامح أو القدرة على الاحتمال[1].

٢- المتسامح وtolerable الصفة تعني محتمل أو ممكن احتماله.

٣- tolerate بمعنى يتسامح بـ، أو يجيز أو يحمل، وtoleration بمعنى التسامح الديني.

---

(١) منير البعلبكي، قاموس المورد، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٥، ص٩٧٥.

ويشير قاموس أكسفورد[٢] الى أن:

١ . tolerance تعني الاستجابة أو الموافقة على الآراء أو السلوك الذي لا توافقه أو تحبه.
٢ . tolerant تعني إمكانية قبول آراء وسلوك الأفراد غير المتوافقين معهم.
٣ . tolerable تعني الموافقة وتحمل الأفكار والمعتقدات البغيضة أو غير المستحبة لنا، المكروهة.
٤ . tolerate تعني السماح للأفعال التي لا نوافقها بالتعايش معها لكن لا نشجعها.
٥ . toleration تعني السماح للآراء والأفعال غير المرغوبة بالحدوث والاستمرار.

ويرى بيتر نيكلسون ب. أن اللغة الإنجليزية تحوي المفردة toleration التي تستخدم فيها لوصف المبدأ المعلن القائل بأن على المرء أن يكون متسامحًا، وتعني في الاستعمال العادي فعل ممارسة التسامح بالضبط، أو الميل إلى أن يكون المرء متسامحًا وتستخدم كلمة tolerance لوصف فعل التسامح، أو ممارسته، ووجدت قبل أن توجد toleration، وكل هذه المفردات مشتقة من الفعل tolerate ونعت tolerant والفاعل tolerato.

ويفرّق محمد أركون بين مفردة إباحة التسامح toleration التي طبقًا لقاموس ويبستر: إبداء تفهم أو تساهل إزاء معتقدات، أو ممارسات تختلف أو تتعارض مع معتقدات الذات أو ممارستها، والقبول بالحياد عن معايير معينة ومفردة.

وتعني tolerance السياسة التي تنتهجها حكومة ما وتبيح بموجبها ممارسة معتقدات دينية، وعبادات غير معتمدة رسميًا. ويشير قاموس ليتره الفرنسي في القرن التاسع عشر إلى الأصل الفلسفي لهذا التعبير في تعارض آراء معينة مع آرائنا. وعلى الرغم من اختلاف المفردتين من حيث أصلهما اللاتيني أو الإنجليزي إلّا أنهما تحملان المعنى نفس، أي (التحمّل والتعايش) مع أشياء غير محببة لنا أو غير مقبولة، وتحمّلنا نتيجة لذلك شيئًا سلبيًّا لا نتوافق معه، وأن تحمّلنا هذا وصبرنا على الآخرين من أجل التعايش معهم.

وفي ضوء ما تقدم فإن كلمة التسامح تعني في اللغات الغربية القبول والتساهل، وتحمل الآراء والأفكار والمعتقدات المختلفة عن آرائنا وأفكارنا ومعتقداتنا.

جاء في قاموس اللاروس الفرنسي أن التسامح (Tolérance) يعني احترام حرية الآخر، وطرق تفكيره وسلوكه، وآرائه السياسية، والدينية.

وجاء في قاموس العلوم الاجتماعية أن مفهوم (Tolérance) يعني قبول آراء الآخرين

---

(٢) راجع قاموس أكسفورد الحديث، تأليف العزبي وآخرون، ط٨، ٢٠٠٢.

وسلوكهم على مبدأ الاختلاف، وهو يتعارض مع مفهوم التسلّط والقهر والعنف، ويعد هذا المفهوم أحد أهم سمات المجتمع الديمقراطي.

يعتقد الفلاسفة والمؤرخون الغربيون، وخاصة الأنجلو سكسون، أن فكرة التسامح مصدرها البروتستانية في القرنين السادس والسابع عشر، ويعود أصلها إلى جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)، حيث تتضح الحقيقة التاريخية لتطور مفهوم التسامح في كتابه رسالة في التسامح (Lettre sur la tolérance) سنة ١٦٨٩م[٣] إذ يعلن في طيّات هذه الرسالة: «أن التسامح جاء كرد فعل على الصراعات الدينية المتفجرة في أوروبا، ولم يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التاريخية، إلّا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل، والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد....»[٤].

وهذه الحقيقة يؤكدها عدد كبير من المفكرين، فبعد قرن من الحروب الدينية، والاضطهاد الطائفي الديني في أوروبا، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، أقرته مراسيم وقوانين ودساتير.

وقد قام بالدفاع عن مبدأ «التسامح» كقيمة أساسية، مؤسسو الفكر الليبرالي وأصبح لأفكارهم الجديدة حقًا في الوجود[٥].

وفي الفكر الإسلامي العربي لم تكن ثمَّة حاجة للصراع الديني ولا للعنف والتعصب لظهور التسامح لا كقيمة أخلاقية ولا كمبدأ، فالتسامح فعل عملي أسس له الدين الإسلامي وأصَّله من خلال ألفاظ ودلالات كثيرة سنوضحها في النقاط اللاحقة، ومنه نتساءل ما المعاني العربية للتسامح؟

المبحث الثاني: المعنى العربي للتسامح

يختلف معنى التسامح في اللغة العربية عن معناه في اللغات الأجنبية، فقد جاء في قاموس لسان العرب أن السماح والسماحة: الجود، سمح سماحة وسموحة وسماحًا، والمسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا[٦]، وفي الحديث الشريف يقول الله عز وجل: اسمحوا لعبدي

(٣) جون لوك: هو فيلسوف إنجليزي.

(٤) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع تقديم وتعليق عبد الرحمن بدوي، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، سلسلة ثقافة التسامح، ٢٠٠٦، ص١٢١.

(٥) ريمون بولان، الحرية في عصرنا، ترجمة وتقديم: عادل العوا، دمشق: دار طلاس، ١٩٩٣، ص١٦١.

(٦) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج (٢)، بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦م، ص٤٩٠. راجع أيضًا: الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، بيروت: دار الفكر، ص٣١٢.

كإِسماحه إلى عبادي، والإِسماح لغة في السماح بمعنى جاد وأعطى من كرم وسخاء.

ويأتي السماح في قاموس المنجد بمعنى الجود والكرم والتساهل، فسمح: سماحًا وسماحة العود بمعنى ساهل ولان، وسامحه في الأمر ساهله ولاينه ووافقه على مطلوبه، وتسامح: تساهل، والتسامح التساهل.

ولا يخرج القاموس المحيط في تحديده للمعنى اللغوي للتسامح عن ذلك، فنجد سَمُحَ: كَرُمَ وسَماحًا سَماحة وسُمُوحًا سُموحَةً وسَمْحًا وسِماحًا: جاد وكَرُمَ، سُمَحاء: كُرماء، وتسامحوا: تساهلوا.

ويرى أحد الباحثين أن مفردة التسامح تحمل في اللغة العربية معنى:

١. سمح سماحة أي جاد وأعطى من كرم وسخاء.
٢. وقد يقال: اسمح في المتابعة والانقياد، وهناك من يقول: أسمحت نفسه إذا انقادت.
٣. وتأتي بمعنى الإعطاء، ويقال: سمح لي فلان أي أعطاني، وهذا يشبه المعنى الأول الجود.
٤. وسمح لي بذلك: يسمح سمحانًا واسمح وسامح أي وافقني على المطلوب.
٥. والمسامحة تعني المساهلة، وتسامحوا أي تساهلوا.
٦. وتأتي بمعنى الاتساع لقول العرب: عليك بالحق فإن فيه لسمحًا أي متسعًا.
٧. وتأتي بمعنى الاستقامة والتثقيف إذ يقال: سمِح الرمح أي تعديله.
٨. وتأتي بمعنى السرعة.
٩. وقيل سمح بمعنى هرب.

ويعني هذا أن كلمة التسامح لا تحمل في اللغة العربية شيئًا من المعاني اللغوية الغربية ولا الاصطلاحية الحديثة للتسامح؛ لأنها لا تنطلق في دلالتها هذه من مبدأ المساواة الذي يعدّ شرطًا في الدلالة الحديثة للتسامح.

المبحث الثالث: المعنى الدولي السياسي للتسامح

من زاوية ثالثة حاولت الأمم المتحدة وضع تعريف عالمي متفق عليه من قبل المجتمع الدولي. وتجلّى ذلك عندما أعلنت عبر اليونسكو إعلان المبدأ العالمي للتسامح في ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥، وعرفت فيه التسامح على أنه(٧): «الاحترام والقبول بتنوّع واختلاف ثقافات

(٧) راجع: إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح الذي أعلنه ووقعه المؤتمر العام لليونيسكو في ١٦ نوفمبر ١٩٩٥، رسالة اليونيسكو، آذار/ مارس ١٩٩٦، ص٣٤.

عالمنا، وهو ليس مجرد واجب أخلاقي ولكنه أيضًا ضرورة سياسية وقانونية، وهو فضيلة تجعل السلام ممكنًا عالميًّا، وتساعد بالتالي على استبدال ثقافة الحرب بثقافة السلام.

يعدّ التسامح ليس تنازلًا أو مجاملة للآخر، بل هو قبل كل شيء موقف يقوم على الاعتراف بالحقوق العالمية للشخص الإنساني والحريات الأساسية للآخر؛ ولذلك فإن التسامح ينبغي أن يطبق من طرف الأفراد كما من طرف الجماعات والدول.

التسامح هو مفتاح حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية.

إن تطبيق التسامح يعني ضرورة الاعتراف لكل شخص بحقه في حرية اختيار معتقداته والقبول بأن يتمتع الآخر بالحق نفسه، مما يعني أنه ليس هناك حق لفرد بأن يفرض آرائه على الآخرين.

والواقع أن الجهود الدولية تتَّجه إلى استيعاب هذا التحديد وتعميم استعماله نظرًا لثرائه وشموليته بكونه يربط بين مفاهيم التسامح ونشر قيم الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان، وهو ما يعدّ مطلبًا ملحًّا لمواجهة انتشار قيم التعصب والكراهية والعنف والإرهاب(٨).

كما أن الاختلاف في الدلالة اللغوية لمفهوم التسامح لم يمنع من الوصول إلى نوع من التقارب في التعريف الاصطلاحي للتسامح، حيث نجد أن أغلب الباحثين والكتاب العرب من المعاصرين توصلوا إلى تجاوز المعاني والدلالات اللغوية التي يحملها مفهوم التسامح ليقتربوا كثيرًا من الطرح الغربي له.

وفي هذا الصدد نجد محمد عابد الجابري يرى التسامح على أنه «موقف فكري وعملي قوامه تقبُّل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا» أو هو «احترام الموقف المخالف»(٩).

ويتفق محمد جابر الأنصاري مع هذه النظرة عندما يعرف التسامح على أنه «تعايش المختلفين بسلام، إذا توافر بينهم حد أدنى من التكافؤ والمساواة أو القبول بالآخر...»(١٠).

ولا يبتعد ماجد الغرباوي عن النظرة المعاصرة للتسامح عندما يعرفه على أنه «اتخاذ

---

(٨) نحو رؤية حضارية لمفهوم التسامح، جريدة الغد، العدد ٧١٣٧، ٤ شباط - فبراير ٢٠٠٥، على شبكة المعلومات العالمية الانترنيت: http:/www.alghad.jo/news

(٩) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص٢٠.

(١٠) علي أسعد وطفة، المضامين الإنسانية في مفهوم التسامح، على شبكة المعلومات العالمية الإنترنت، الموقع: http:/www.kwtanweer.com.

موقف إيجابي متفهم من العقائد والأديان والأفكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيدًا عن الاحتراب والإقصاء على أساس شرعية الآخر المختلف دينيًّا وسياسيًّا وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته»[١١].

وعلى غرار الآراء والاتجاهات المختلفة التي حاولت وتحاول التأسيس لمفهوم التسامح في الفكر الإسلامي، ارتأينا في هذه الدراسة التطرق إلى العلامة المفكر والمصلح محمد الطاهر بن عاشور؛ والوقوف عنده على مفهوم التسامح وأسسه من خلال كتابه: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»[١٢].

□ ثانيًا: السماحة عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

المبحث الأول: ترجمة وسيرة الطاهر بن عاشور

هو المصلح والمفكر والناقد التونسي العلامة محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣م) الشهير بمؤلفاته: «التحرير والتنوير» و«مقاصد الشريعة الإسلامية»، و«أصول التقدم في الإسلام» وكتابه الطريف «أليس الصبح بقريب».

وقد تعهّد الموروث الدينيّ الإسلامّي بالتجديد وتطوير العديد من أبوابه ليناسب العصر الحديث، فكان شيخًا علّامةً للإسلام وشيخًا لجامع الزيتونة المعمور.

وقد شغل مهمة عضو مراسل لمجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق منذ سنة ١٩٥٥م.

ولم يكن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أحد الأعلام البارزين في الحركة الإصلاحية فقط، بل كان بحق في مطلع القرن العشرين من عظمائه المجدّدين، فقد انبرى طيلة حياته المديدة أكثر من ٩٠ عامًا يجاهد في طلب العلم، وفي كسر وتحطيم أطواق الجمود والتقليد التي قيّدت العقل المسلم وصرفته عن التفاعل مع القرآن الكريم وربطه بالحياة المعاصرة.

ولقد أبدع شيخنا حين سئل عن طوائف المسلمين وتكفيرهم فقال في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»: «وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات فالمسلم مخيّرٌ في اعتقاد ما شاء منه إلّا أنّه في مراتب الصواب والخطأ. فللمسلم أن يكون سنيًّا

---

(١١) ماجد الغرباوي، التسامح ومنابع اللاتسامح مقاربة تمهيدية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، العدد ٢٨-٢٩، ٢٠٠٤، ص١٤٥.

(١٢) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون، والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦.

سلفيًّا، أو أشعريًّا أو ماتريديًّا، وأن يكون معتزليًّا أو خارجيًّا أو زيديًّا أو إماميًّا. وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميّز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل. ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة»[١٣].

ومن المواقف المشهورة للطاهر بن عاشور رفضه القاطع استصدار فتوى تبيح الفطر في رمضان، وكان ذلك عام (١٣٨١هـ/ ١٩٦١م) عندما دعا الحبيب بورقيبة الرئيسُ التونسي السابق العمالَ إلى الفطر في رمضان بدعوى زيادة الإنتاج، وطلب من الشيخ أن يفتي في الإذاعة بما يوافق هذا، لكن الشيخ صرّح في الإذاعة بما يريده الله تعالى، بعد أن قرأ آية الصيام، وقال بعدها: «صدق الله وكذب بورقيبة». فخمد هذا التطاول المقيت، وهذه الدعوة الباطلة بفضل مقولة ابن عاشور[١٤].

المبحث الثاني: السماحة عند محمد الطاهر بن عاشور

نحاول الوقوف على خصائص وأسس التسامح الإسلامي عند الشيخ بن عاشور مفصلة كما أوردها في مؤلفاته بدءًا من التعريف اللغوي لديه يقول: «التسامح مصدر سامحه إذا أبدى له سماحة قوية... وأصل السماحة السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدة»[١٥]؛ ويستطرد: «وأنا أريد بالتسامح إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين وهو لفظ اصطلح عليه العلماء الباحثون عن الأديان من المتأخرين من أواخر القرن الماضي [القرن التاسع عشر] أخذًا من الحديث: «بُعثت بالحنفية السمحة»، قد صار هذا اللفظ حقيقة عرفية في هذا المعنى»[١٦].

قال الطاهر بن عاشور في تحفته الفكرية «مقاصد الشريعة» مبينًا مفهوم التسامح ومؤصلًا له: «فالسماحة: السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه. ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضر أو فساد»[١٧].

و«إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأُمور

---

(١٣) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦، ص١٧٢.

(١٤) راجع: الطاهر بن عاشور.. العالم الشجاع، موقع قصة الإسلام، إشراف د. راغب السرجاني

(١٥) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦، ص ٢١٣

(١٦) المصدر نفسه، ص١١٣.

(١٧) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٨، ص٦١.

الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها، ومن الفطرة: النفور من الشدة والإعنات. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾[١٨] وقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شرعية عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلًا، ولا يكون ذلك إلَّا إذا انتفى عنها الإعنات»[١٩].

ويقول في موضع آخر: «السماحة: سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط. ذلك المعنى الذي نوّه به أساطين حكمائنا الذين عنوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودنيّها، وانتساب بعضها من بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال، أي التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط؛ لأن ذينك الطرفين يدعو إليهما الهوى الذي حذرنا الله منه في مواضع كثيرة، منها[٢٠] قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»[٢١].

وسماحة الشريعة ترتبط بمبدأ العدل الذي قرّره القرآن الكريم، وبيَّنه الرسول ﷺ، ونذر حياته لتحقيقه في عالم الواقع، وفي ذلك يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمته بين خَلْقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»[٢٢].

ونطاق السماحة والتيسير في الإسلام لا يقتصر على شؤون العبادة، وإنما يتسع لكل أحكام الإسلام؛ من معاملات مدنية، وتصرفات شخصية، وعقوبات جزائية، وتشريعات قضائية، ونحوها، ويظهر ذلك جليًّا من خلال تتبُّع نصوص قواعد الشريعة، وارتباطها بالمقاصد الشرعية، التي تدور حول جلب المنفعة ودرء المفسدة[٢٣].

والتسامح بهذا المعنى، هو علاقة ذات طبيعة مناقضة لما ساد تاريخيًّا من علاقات بين أصحاب الأديان والعقائد والمختلفة؛ إذ «كان أهل الأديان منذ عُرف التاريخ يجعلون الدين

---

(١٨) سورة النساء، الآية ٢٨.

(١٩) محمد الطاهر بن عاشور، المصدر نفسه، ص٦١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٢١) سورة ص، الآية ٢٦.

(٢٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج٣، بيروت: دار الجيل، ص٣.

(٢٣) عبدالكريم زيدان، حالة الضرورة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص٥.

جامعة ومانعة، أي: كما يجعلونه جامعًا للمتديّنين به في المودة وحسن المعاشرة والعصبية، كذلك يجعلونه مانعًا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، ثم تشب بينهم بحكم التولد والتدرج صدف الكراهية ثم البطش بأولئك المخالفين، وشواهد التاريخ على ذلك كثيرة»[٢٤].

ويشخّص الشيخ محمد الطاهر بن عاشور موقف التعصّب باعتباره حالة نفسية تتملّك صاحب العقيدة تجاه من يخالفه فيها، فالمتشيّع لعقيدة ما «ربما أحسّ من ضلال مخالفه بإحساس يضيق به صدره وتمتلئ منه نفسه تعجّبًا من قلّة اهتداء المخالفين إلى العقيدة الحقة وكيف يغيب عليهم ما يبدو له هو واضحًا بيّنًا»[٢٥].

يستخلص المصلح مبدأ التسامح من المتن النصي التأسيسي في الإسلام، ويستعرض من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما يجعله يستفيد بأن «القرآن وكلام الرسول ﷺ في مناسبات يعلّم المسلمين أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر وأنه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة، وهذا المبدأ إذا تخلّق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظرة إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأً، لا نظره إلى الأمر العدواني المثير للغضب»[٢٦].

ولمّا كان التسامح أصلًا مؤصلًا في نصوص الإسلام التأسيسية، بالنسبة إلى بن عاشور، فإن ترجمته العملية تجسّدت في سلوكيات أوائل المسلمين تجاه غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وتحديدًا لمّا «مازج المسلمون أممًا مختلفة الأديان دخلوا تحت سلطانهم من نصارى العرب ومجوس الفرس ويعاقبة القبط وصابئة العراق ويهود أريحاء، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل به العشير عشيره، فتعلموا منهم وعلموهم، وترجموا كتب علومهم، وجمعوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، واستبقوا لهم عوائدهم المتولدة من أديانهم، وربما شاركوهم في كثير منها بعنوان عوائد، كما كان عملهم في عيد النوروز وعيد الغمس في مصر»[٢٧].

وفي ذكر أسبقية الشريعة الإسلامية في إقرار الحرية الدينية وضبط موقف الأغلبيات تجاه الأقليات ومنها الدينية، يقول الدكتور محمد عمارة: «جاء الإسلام فسلك الاختلافات

(٢٤) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون، والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦، ص ٢١٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢١٩.

في إطار الوحدة، وجعل التنوّع هو السنة والقاعدة والقانون، ووضعه لبنات في البناء الجامع، وقرّر أن الآخر هو جزء من الذات، وذلك لأول مرة في تاريخ الشرائع والأمم والدول والحضارات...»[٢٨].

وكما قال الأستاذ محمد صلاح الدين المستاوي في مقاله (التسامح هو العظمة الإسلامية): «عقد سماحة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ فصلًا جعله خاتمة لكتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، اتخذ له عنوان التسامح، وقد أتى سماحته كعادته بالجديد المفيد، جمع فيه بين التحرير والتنوير. ونظرًا لأهميّته، ولأن هذه القيمة التسامح يزداد الاهتمام بها باعتبارها من القيم التي تشتد إليها الحاجة في هذا الزمن الذي تكاد تختلط فيه المفاهيم وتلتبس على الناس، فيلبس الإسلام والمسلمون تهم التعصب والتزمت والظلامية والإرهاب! فإن هذا الأمر يستوجب من أهل الذكر من علماء الدين وحملة الأقلام وقادة الرأي وولاة أمور المسلمين فضلًا عن الهيئات العلمية والجامعات الدينية والمجامع الفقهية أن يبين كل من موقعه وبأسلوبه حقائق الأمور، وهم لا شك منتهون إلى أن الإسلام براء من كل ما يلصق به من شبهات واتهامات.

ويرى بعض النقاد أن احترام حرية التدين قد عبّر عنه تعبيرًا سيئًا جدًّا بكلمة تسامح؛ ذلك لأن الأمر يتعلق بإلزام يقرره العدل وبواجب لا يحتمل التساهل. إن التسامح يقتضي لا أن يتخلى المرء عن قناعاته، ولا أن يكفّ عن إظهارها والدفاع عنها والدعوة لها، بل إنما يعني الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس، وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس فرضها. وليس من السهل الاختيار بين الرأيين؛ ذلك لأن هذه الشكوك والتحفظات قد أثيرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين»[٢٩].

ويرى آخرون أن الصلة بين التسامح والحرية لدى الطاهر بن عاشور مسألة جوهرية، فهو من دون شكّ متشبع بالمفهوم الغربي للتسامح حسب آراء بعض الدارسين الجدد مثل حمادي ذويب؛ لذلك يقرّ أن التسامح هو «إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين، وهو لفظ اصطلح عليه العلماء الباحثون في الأديان من المتأخرين من أواخر القرن الماضي». إن التسامح في رأيه يدور حول حرية الآخر غير المسلم في عقيدته، ولا يتعلق بترك الحرية للمسلم فيما يعتقده، لكن هل من سند لهذا الاستنتاج؟ أنا لا أعتقد أنّ المسلمين أخذوا

---

(٢٨) محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي، الحاضر والمستقبل، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٢

(٢٩) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧، ص٢٨.

التسامح من الغربيّين، باعتباره قيمة لها علاقة بالغرب، وإنّما هم رجعوا في كثير من الأحيان إلى السلوك الذي غلب على الممارسة الإسلاميّة عبر التاريخ، ووظّفوا هذا التّسامح الذي لاحظناه، والذي كان موجودًا بشكل يفوق ما هو موجود في المجتمعات المسيحية في خدمة هذه القيم الجديدة التي لم يكن يؤمن بها كثيرًا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور؛ لأنّه كان من الذين يدعون إلى قتل المرتدّ؛ أي الذي يغيّر دينه عمدًا. وهو يعتبر أنّ ضمان سلامة الجسم الاجتماعي ينبغي أن تُقدّم في هذا المجال على صدق الاعتقاد وعلى عمق هذه الاعتقاد. ولذلك، فلا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ولا الإصلاحيون في العصر الحديث كانوا متأثّرين بكلّ المنظومة التي يدخل في نطاقها هذا التسامح، باعتباره من حقوق الإنسان الحديثة، وإنّما هو بحث عن توازن اجتماعي يقلّص أكثر ما يمكن من العنف. وهذا توجّه سليم في حدّ ذاته؛ لأنّ قلّة التسامح ينتج عنها ممارسة العنف، وهم لم يكونوا من دعاة هذا العنف. ولذلك فالقضيّة لا تتعلّق في نظري بمدى التأثّر بالغرب بقدر ما هي من مقتضيات الاجتماع الحديث، لا سيّما أنّهم عاشوا هذا الانتقال من وضع إلى وضع آخر مغاير على جميع الأصعدة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها؛ فكانوا يبحثون عمّا يحقّق هذا الانسجام وما يبعده عن العنف، ولذلك كانوا متسامحين من هذه الناحية وهذا أمر طبيعي.

في إحدى الدراسات(٣٠) يقول ابن عاشور رحمه الله: «إن الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها (أي الحرية) نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق أن تسام بقيد إلا قيدًا يدفع به عن صاحبها ضر ثابت أو يجلب به نفع».

ويؤكد أصالة الحرية وفطريتها في موضع آخر بقوله: «والحرية بهذا المعنى حق للبشر على الجملة؛ لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة».

يقول ابن عاشور: «وقد دخل التحجير في بني البشر في حريته من أول وجوده، إذ أذن الله لآدم وزوجه -حين خلقا وأسكنا الجنة - الانتفاع بها في الجنة، إلا شجرة من أشجارها. قال تعالى: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم المراعى فيها صلاح حاله في ذاته، ومع معاشريه، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه».

(٣٠) ابن عاشور، احترام الأفكار، مجلة السعادة العظمى، ع١٨، مج١، ١٦ رمضان ١٣٢٢هـ ص ص ٢٧٣-٢٨١.

وهكذا تتأسس رؤية ابن عاشور إلى الحرية على أصالة مزدوجة متكاملة فيها: أصالة فطريتها الملازمة لكل فرد في خلقته، وأصالة مبدأ تقييدها وعقلنتها، باعتباره الشكل الوحيد الممكن لتحقيقها وإنجاحها.

يقول في مثال آخر عن حرية العمل: «وأما حرية العمل فإن شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان، فإن الله تعالى لما خلق للإنسان العقل وجعل له مشاعر تأتمر بما يأمرها العقل أن تعمله، وميز له بين النافع والضار بأنواع الأدلة، كان إذن قد أمكنه من أن يعمل ما يريد مما لا يحجمه عنه توقع ضرر يلحقه... فكانت حرية العمل والفعل أصلا فطريا...».

□ ثالثًا: التأصيل الأخلاقي لمبدأ التسامح في الإسلام

قال رسول الله ﷺ عن أبي أمامة: «ثلاث من أخلاق المؤمن: الملاطفة، والمسامحة، والمباذلة»، وجاءت الوصايا الكريمة تكرارًا ومرارًا تطالب بالرحمة واللين والرفق والمساهلة حتى في الأوقات والظروف الحرجة، كرد الأذى والدفاع عن العرض أو الدين أو النفس؛ منها ما قاله أبو بكر الصديق: «إنك ستلقى أقوامًا قد فرغوا أنفسهم لله في الصوامع فذرهم وما فرغوا أنفسهم له، ولا تقتلن مولودًا، ولا امرأة، ولا شيخًا كبيرًا، ولا تعقرن شجرًا بدا ثمره، ولا تحرقن نخلًا، ولا تقطعن كرمًا»[٣١].

وقال لقمان الحكيم داعيًا إلى التصدي للتعصب والعنف وغيرها من مشتقات التطرف والظلم: «يا بني، كذب من قال: إن الشر بالشر يطفأ، فإن كان صادقًا فليوقد نارين، وينظر هل تطفئ إحداهما الأخرى، وإنما يطفئ الخير الشر كما يطفئ الماء النار»[٣٢].

من هذه الحكمة العظيمة يتبين لنا أن جدلية الخير والشر وصراع الأضداد متواصل بين البشر، فحيث يتجلى التسامح يعانده العنف، وحيث يكمن العفو يكمن التطرف والتعصب ولا يمكن بحال من الأحوال إدارة الجدل بين الخير والشر وبين الفضائل والرذائل إلا بالرجوع لدائرة القيم العليا والفلسفة الأخلاقية تماشيا مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

يقول عادل العوا في كتابه الموسوم «التسامح من العنف إلى الحوار»: يترتَّب على الشخصية الإنسانية السوية فهمُ الكائن وما ينبغي أن يكون. ولا مناص لأفاضل الناس

(٣١) الفردوس بمأثور الخطاب، رقم ٢٤٦٨، الجزء ٢، ص٨٧.

(٣٢) وصية أبي بكر الصديق ليزيد بن أبي سفيان لما بعثه إلى الشام، انظر السرخسي، شرح السير الكبير، قدم له د. عبد العظيم العناني، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، الجزء الأول، ص٣١ - ٣٢.

من أن يقوِّموا، في وجودهم وفعالهم، الإمكاناتِ الإنسانية المتاحة لهم تقويمَ اختيار عقلاني على الدوام؛ وبهذا الاختيار يرجِّحون عملًا على عمل، وسلوكًا على سلوك. وقد يكون اختيارُهم العقلاني ذا صفة دينية الرجحان، ويُعرَف اصطلاحًا عندئذٍ باسم «التكليف»، أو يكون اختيارًا عقلانيًّا بترجيح إنساني المنطلق، فيكون اختيارًا نقديًّا، اختيارًا ذاتيًّا بشريًّا أو دنيويًّا. وكلا الاختيارين سلوك راهن يعدُّ التسامح في إطار الثقافة العربية الإسلامية قيمةً مرموقة أبدًا.

لذلك حاول الفلاسفة المسلمون ومنذ البداية بحث مسألة القيم وفق منهج العقل، كما حاولوا في العديد من الأحوال التوحيد والجمع بين العقل والنقل في البحث والتنظير للفضائل والتأصيل للقيم الأخلاقية والتربوية، وقد بيّنت سور القرآن الكريم وآياته أسس الأخلاق ومكارمها[٣٣].

المبحث الأول: التأصيل الفكري للتسامح عند مسكويه

«ما يلفت النظر أن مسكويه وضع قواعد فلسفة أخلاقية حديثة ليست نظرية محضة، ولا عملية محضة، بل هي وسط بينهما تهدف للوصول إلى أرقى أنواع الحياة الفكرية والسلوكية لدى الإنسان وقد عبّر في كتابه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق على ضرورة تحسين وتسوية أفعالنا وأخلاقنا قائلًا: يجب أن نحصل لأنفسنا خلقًا حسنًا فتصدر عنّا أفعال كلها جميلة بلا تكلّف ولا مشقّة بل بصناعة ودراية»[٣٤].

ومسكويه من الفلاسفة الذين تنبهوا إلى مسألة التسامح الأصيل النابع من الشريعة الإسلامية التي قال فيها: «والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعدهم للأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها»[٣٥].

وفي نسقه الأخلاقي يعد التسامح فضيلة من جملة الفضائل التي يفترض في الإنسان أن يتمتع بها؛ ويؤكد مسكويه أنّه من «الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا، والتي من أجلها خلقنا، ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، ونتجنب

---

(٣٣) عبد الله بن سيف الأزدي، فصول من الأخلاق الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة دار الأندلس، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧.

(٣٤) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تقديم: حسن تميم، بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ط٢، ص٢٨.

(٣٥) المصدر نفسه،ط١، ص٤٥.

الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظّنا منها»[٣٦].

والفضائل عنده تنقسم بحسب النفس فهناك ثلاث قوى للنفس هي: القوة الناطقة، والقوة الشهوانية، والقوة الغضبية. ويجب أن تتحلى النفس بكامل الفضائل من وجهة نظره، ويقول بأن الحكماء أجمعوا «على أن أجناس الفضائل أربع، هي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة»[٣٧].

وما يهمنا من هذه الفضائل هي العفة إذ بها يرتبط مفهوم التسامح، فالعفة هي «فضيلة الحس الحيواني (الشهواني)، وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها، ويصير بذلك حرًّا غير متعبد لشيء من شهواته»[٣٨].

والفضائل التي تندرج تحت العفة هي: «الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدى، المسالمة، الوقار، الورع».

وما يهمنا في هذه الفضائل هو فضيلة السخاء؛ لأنها هي الجنس الذي تنتمي إليه فضيلة التسامح، لذلك فالفضائل التي تندرج عنده تحت السخاء ستة، هي: «الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماحة، المسامحة»[٣٩].

التسامح ليس فضيلة واحدة عند مسكويه بل هو فضيلتان هما: السماحة، والمسامحة، وكلاهما أحد أشكال السخاء، ومن ثم ينتميان في آخر المطاف إلى العفة التي هي من كبرى الفضائل عنده، والتي يفترض في السلوك الأخلاقي أن يتجاوزها في الطريق إلى الخير والسعادة.

يقول مسكويه: «وأمّا السماحة فهي بذل بعض ما لا يجب، وأما المسامحة فهي ترك بعض ما يجب والجميع بالإرادة والاختيار»[٤٠].

يقول عماد الهلالي: «إن متغيرات الواقع العربي الإسلامي، دفعت بمسكويه نحو فلسفة الأخلاق، التي اتخذت من الإنسان محورًا لمباحثها، في تشكيل أسس مشروعه الفلسفي للأخلاق والتربية. وهذا الميل لم يتجاهل الإسلام وما أفرزه من أنظمة فكرية، وهذا واضح

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٧.

في أسس ثقافته الفلسفية التي منحته فرصة انتخاب منظومات فلسفية تتجاوب مع طبيعة الأجواء الجديدة التي يعيش فيها الإنسان العربي»(٤١).

إن ما قدمه مسكويه في حقل البحث الأخلاقي القيمي ذو أهمية عالية باعتبارين، واحد تاريخي وآخر نظري ذاتي. فعلى الصعيد الأول تتاح لنا إمكانية النظر الفسيح والمفعم بالمشكلات الكثيرة المتوالفة والمتمايزة التي كانت تهيمن في الفكر العربي الوسيط، بحيث يكف الاعتقاد عن أن يكون صحيحًا والقائم على وضع هذا الفكر في رؤية بسيطة مبسطة تختزله إلى واحد من أبعاده.

وأما على الصعيد الثاني (النظري الذاتي) فنحن نرى أن المنظومة الأخلاقية القيمة لمسكويه أثارت من المسائل والمشكلات، في حينه ما أغنى التفكير الفلسفي العربي ودفع به إلى الأمام(٤٢).

هذا لأن مسكويه اهتم بالأخلاق اهتمامًا موضوعيًّا علميًّا، إذ كان هدفه تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم يرتقي به من رتبة البهائم والترقي في مراتب السعادة. وهو الواصف الشخص الحاصل على صحته النفسية الأخلاقية: «كالشمس تفيد القمر، كلما أشرقت عليه أفادته من ذاتها، وليس كالكتاب ينفع الغير دون أن يستفيد هو مما يحمله من نفائس العلم شيئًا».

وعلى هذا فالإصلاح الخلقي لا يقتصر على إصلاح المرء لنفسه، ولكنه يرمي أيضا إلى إصلاح المرء غيره(٤٣).

وليجعل الإنسان العقل أساسًا للوعي الإنساني وليحرك الحوار كوسيلة من وسائل الوصول إلى حل الخلافات، وليدفعه إلى التفكير ويقوده إلى الأخذ بأسباب العلم، وينطلق الإيمان من موقع العلم الذي يتآخى مع الفطرة والوجدان،... ويثير أمام الإنسان والإنسانية الضوابط الأخلاقية والتطلعات الروحية والقوانين الشرعية من خلال الانفتاح على مسؤولياته في الحياة»(٤٤).

---

(٤١) راجع مقال عيسى جابلي: مسكويه فيلسوف الأخلاق، ذواتنا، صحيفة ثقافية فكرية، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، يوم ١٦/ ٠٤/ ٢٠١٥، المملكة المغربية على الموقع:

http://thewhatnews.net/index.php

(٤٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٣) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، طبعة مكتبة الحياة، ١٩٦١، ص٢٢٢.

(٤٤) محمد حسين فضل الله، عن التغيير والتمايز الحضاري ومحاكاة الخلافة الراشدة، عن بحوث وقراءات، بيروت: الدار العالمية، ط١ ١٩٩٤م، ص٢١٠.

وهذا ما يذكرنا بموقف سقراط ومطالبة الفيلسوف بإنزال الأخلاق من السماء إلى الأرض.

المبحث الثاني: الماوردي والتسامح الإسلامي نظريةً وتطبيقًا

الماوردي هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ/ ٩٧٤ - ١٠٥٨م).

قدّم الماوردي معالجة أخلاقية واسعة في الكثير من مؤلفاته منها الآداب السلطانية، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، أما أخلاق التسامح فقد أعطاها أهمية كبرى في كتابه «أدب الدنيا والدين» متناولًا تعريف النفس وعلاقة التسامح بالأخلاق الإسلامية، فالنفس عنده: «مجبولة على شيم مهملة وأخلاق مرسلة لا يستغني محمودها على التأديب، ولا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب».

يرى الماوردي أن الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتقهر بالاضطرار، ويؤكد أن للنفس أخلاق تحدث عنها بالطبع ولها أفعال تصدر عنها بالإضافة، إذا النفس عند الماوردي قسمان لا تنفك منهما (أخلاق الذات، وأفعال الإرادة).

والأخلاق نوعان: غريزية ومكتسبة، ومن مبادئ الفضائل العقل، وهو أول الفضائل؛ لأنه أصل الفضائل بحدوثها عنه وبتدبيرها به، والعدل فهو آخرها؛ لأنه نتيجة الفضائل، لأنها مقدرة به؛ لذلك صار آخرها، وهما مؤتلفان. وهو يقول: «أول الفضائل العقل والعدل بتقديرها نتيجة الفضائل فكان آخرها وهما قرينان مؤتلفان، ولم يتألف أمران إلا كان أحدهما محتاجًا إلى الآخر اضطرارًا، وما سواها من الفضائل واسطة بين العقل والعدل يختص العقل بتدبيرها، والعدل بتقديرها فيكون العقل مدبرًا والعدل مقدرًا...»(٤٥).

ويحرص الماوردي على رصد ما يلزم من أدب حتى يتربى عليه الإنسان منذ طفولته إذ يقول: «وأما الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره فأدبان: أدب مواضعة واصطلاح، وأدب رياضة واستصلاح»(٤٦).

ويقول في أخلاق الحكام والسلاطين: «الملك كالبحر تستمد منه الأنهار، فإذا كان

---

(٤٥) الماوردي ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٢.
(٤٦) الماوردي، أدب الدنيا والدين، المصدر السابق، ص٢٢٨.

عذبًا عذبت وإذا كان مالحًا ملحت»(٤٧)، وهذا مصداق لقول رسول الله(٤٨) ﷺ: «اثنان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء».

لا يعنينا أدب الرياضة والاستصلاح لأنه لا علاقة له بالتسامح، أمّا أدب المواضعة والاصطلاح فهي التي ترتبط بالتسامح. وعندما يربط الماوردي هذه الآداب بأخلاق الحاكم يقول: «من يبدأ بسياسة نفسه أدرك سياسة الناس».

ويذهب الماوردي إلى أن آداب المواضعة والاصطلاح ضربان هما: «أحدهما ما تكون المواضعة في فروعه والعقل موجب لأصوله، والثاني ما تكون المواضعة في فروعه وأصوله». وهذا الأخير مثل: الصبر والجزع، وكتمان السر، والكلام والصمت والمروءة.

وترتبط فضيلة التسامح عند الماوردي بالمروءة «التي هي حلية النفوس وزينة الهمم، فالمروءة مراعاة الأحوال، إلى أن تكون على أفضلها، حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق»(٤٩).

يؤكد الماوردي «أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى، وأخفى من أن تظهر»، وتنقسم حقوق المروءة وشروطها إلى قسمين:

أولا: شروط المروءة في نفسه.

ثانيًا: شروط المروءة في غيره.

يذكر الماوردي أن شروط المروءة في النفس هي: العفة والنزاهة والصيانة، أما شروطها في غيره فثلاثة: المؤازرة، والمياسرة، والإفضال.

يقول الماوردي: وأمّا المياسرة فنوعان: أحدهما العفو عن الهفوات، والثاني المسامحة في الحقوق، واستنادا إلى هذا النص فهناك شكلان للتسامح والمياسرة عند الماوردي:

أولا: العفو عن الهفوات

يفترض في الرجل الفاضل أن يعفو عن الهفوات التي تقع من الآخرين، وعليه أن يتسامح، إذ يقول الماوردي: «فأمّا العفو عن الهفوات، فلأنه لا مبرأ من سهو وزلل ولا سليم من نقص أو خلل، ومن رام سليمًا من هفوة والتمس بريئًا من نبوة فقد تعدى على الدهر

(٤٧) الماوردي ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مصدر سابق، ص٤٤.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

بشططه، وخادع نفسه بغلطه وكان من وجود بغيته بعيدًا، وصار باقتراحه فردًا وحيدًا»(٥٠).

ويرصد الماوردي المقدمات التي قادته إلى النتيجة على الإنسان أن يعفو عن الهفوات، لأنه:

١- لا مبرأ من سهو وزلل.
٢- ولا سليم من نقص أو خلل.
٣- ومن رام سليمًا من هفوة.
٤- والتمس بريئًا من نبوة.
٥- فقد تعدى على الدهر بشططه.
٦- وخادع نفسه بغلطه.
٧- وكان من وجود بغيته بعيدًا.
٨- وصار باقتراحه عبدًا وحيدًا.

تلك المقدمات أساسية يفرضها العقل، وتلك هي حجة العقل على التسامح بالنسبة إليه.

لكنه لم يكتفِ بذلك، بل قدّم دعمًا لهذه الحجة من التراث الفارسي وتراث الحكماء وعندما يعود لأخلاق السلاطين والحكام يشترط توفر أربعة أخلاق متقابلة هي:

١- **الرقة والرحمة**: يحمد صاحبها لأن من يترك الرقة والرحمة يضيع حقوق الناس ويفسد الطباع ويحرك مطامع المنافسين، وإما الإفراط بالرقة والرحمة يحدث فسادًا ويصبح كالطبيب الذي يرحم المريض من مرارة الدواء فتؤذيه رحمته إلى هلاك المريض فتصير رحمته أبلى من قسوته ورفقته بل أضر من غلضته، إذن الرحمة مركبة من الود والجزع.

٢- **القسوة والغلضة**: فإذا زادت عن حدها أدت إلى مجاوزة الحدود في الحياة والتسوية بين الشك واليقين، فلا يأمن سليم ولا يتميز سقيم، وإنما تكمن الصرامة في قلة الغفلة عن الجرائم، ومعرفة الأمور على الحقائق حتى لا يختلط أمر السقيم بالسليم، والخائن بالأمين، ولا يتصور الخالع بصورة الطائع كما قال الماوردي، فإذا اعتدل الملك في هذان الخلقان فرق بذلك بين أهل الحق والباطل، إذن فالقسوة خلق مركب بين البغض والجرأة(٥١)..

٣- **السماحة والعطاء**: وهو بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة وإيصاله إلى مستحقيه بحسب الطاقة، وإذا كان الحاكم غيّر ذلك وتجاوز هذا الحد فأعطى في غير حق، صار مسرفًا ولأموال المسلمين مبذرًا، ويمكن التفصيل في السخاء والعطاء في كتابه أدب الدنيا والدين

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٥٤.
(٥١) المصدر نفسه، ص ص ١٠٩-١١٠.

الذي يقول فيه: «فالسخاء خلق مركب من الحياء والإيثار»[٥٢].

٤- **البخل والإمساك**: وهنا يرى أن خير المماليك هو «ملك بخيل على نفسه وسخي على رعيته»، وإذا استقام الملك على الخلقان في العطاء والمنع، ولم ينقص في حق، ولم يبسط في باطل، صلح حاله واستصلح.

ثم يعود الماوردي مرة ثانية إلى حجته السابقة فيعيد بسطها من جديد فيقول:

١- وإذا كان الدهر لا يوجده ما طلب.

٢- ولا ينيله ما أحب.

٣- وكان الوحيد في الناس مرفوضًا قصيًّا.

٤- والمنقطع عنه وحشيًّا.

٥- لزمه مساعدة زمانه في القضاء.

٦- ومياسرة إخوانه في الصفح والإغضاء[٥٣].

يقول: «وإذا كان الإغضاء حتمًا، والصفح كرما ترتب بحسب الهفوة، وتنزل بقدر الذنب والهفوات نوعان صغائر وكبائر، فالصغائر مغفورة والنفوس بها معذورة؛ لأن الناس مع أطوارهم المختلفة، وأخلاقهم المتفاضلة لا يسلمون منها...»[٥٤].

وهنا يتوجب التسامح أما الكبائر فنوعان أيضًا يقول: «أن يهفو بها خطيًّا، ويزل بها سهيًّا، فالحرج فيها مرفوع، والعتب عليها موضوع، لأن هفوة الخاطئ هدر ولومه هذر».

وبهذا القول تتحدد أسس وحدود التسامح الذي روى لنا فيه الماوردي أيضًا عن الأحنف بن قيس؛ وابن عون أن غلامًا عربد على قوم، فأراد عمه أن يسيء به، فقال: يا عم، إني قد أسأت وليس معي عقلي، فلاتسئ بي ومعك عقلك.

واستطرد الماوردي في كتابه هذا يروي لنا أشعارًا وأمثالًا عن مختلف أنواع الأغلاط والأخطاء التي يوجب على المرء المساحة فيها والتي يتعذر عليه تجاوزها ونسيانها.

ثانيًا: المساحة في الحقوق

الشكل الثاني من أشكال المياسرة هو المساحة في الحقوق، إذ يقول الماوردي:

---

(٥٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق: محمد كريم راجح، بيروت: دار إقرأ، ط٥، ١٩٨٦م، ص١٦٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

«وأما المسامحة في الحقوق، فلأن الاستفاء موحش والاستقصاء منفر، ومن أراد كل حقه من النفوس المستصعبة بشح أو طمع، لم يصل إليه إلا بالمنافرة والمشاقة ولم يقدر عليه إلا بالمخاشنة والمشاحة، لما استقر في الطباع من مقت من شاقها ونافرها وبغض من شاحها ونازعها. كما استقر حب من ياسرها وسامحها، فكان أليق من الأمر استلطاف النفوس بالمياسرة والمسامحة وتآلفها بالمقاربة والمساهلة».

يقسم الماوردي المسامحة في الحقوق إلى قسمين:

أولا: المسامحة في العقود، فهو «أن يكون فيها سهل المناجزة قليل المحاجزة، مأمون الغيبة، بعيدًا عن المكر والخديعة».

ثانيًا: المسامحة في الحقوق، وتتنوع «المسامحة في نوعين:

١- **المسامحة في الأفعال**: «فهي اطِّراح المنازعة في الرتب وترك المنافسة في التقدم، فإن مشاحة النفوس فيها أعظم والعناد عليها أكثر، فإن سامح فيها ولم ينافس كان مع أخذه بأفضل الأخلاق، واستعماله لأحسن الآداب أوقع في النفوس من إفضاله برغائب الأموال ثم هو أزيد في رتبته وأبلغ في تقدمه، وإن شاح فيها ونازع كان مع ارتكابه لأخشن الأخلاق واستعماله لأهجن الآداب، وأنكى في النفوس من حد السيف وطعن السنان، ثم هو أخفض للمرتبة وأمنع من التقدم».

٢- **المسامحة في الأموال**: «وأما المسامحة في الأموال فتتنوع ثلاثة أنواع: مسامحة إسقاط لعدم، ومسامحة تخفيف لعجز، ومسامحة إنكار لعسرة».

ولن نخوض في هذا النوع من المسامحة والمياسرة لنترك الباحثين يعودون إلى المصدر تصفحًا واطلاعًا ونقول ما قاله صاحب كتاب الآداب السلطانية: «واعلم أنك ما حييت ملحوظ المحاسن، محفوظ المساوئ... فكن أحسن حديث ينشر، يكن سعيك في الناس مشكورًا وأجرك عند الله مذخورًا».

يجمع الماوردي في كثر مما كتب بين الأخلاق والسياسة ويقر بأن أول ما يلزم السلطان فعله هو حماية الدين والحث على العمل به، ويطالب الماوردي باتّباع اليسر وترك العسر أي الابتعاد عن التسلط بالقوة، فعلى الحاكم أن يعامل الرعية بعطف وأن ينصف المظلوم، ويعاقب الظالم وكل المعاملات الأخلاقية تنهج وفق الشرع والعقل الراجح للظفر بسعادة الدنيا من...[٥٥].

---

(٥٥) المصدر السابق، ص٢٢٣.

□ الخاتمة

مما سبق نستنتج أن ما ذهب إليه مسكويه والماوردي وغيرهما هو ما تطمح إليه الدراسات المعاصرة في محاولة التأصيل لهذا المفهوم؛ لذلك يجزم بعضهم أن التسامح هو «موقف من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عمّا لديه هو... وبذلك يصبح مبدأ التسامح مبدأً توافقيًّا ويكون الغرض منه ليس الأخذ بالممنوعات ولكن الوصول إلى التوافقات»(٥٦).

يقول الطاهر بن عاشور: «فيكون من النشأة على مكارم الأخلاق معدل لذلك الحرج وشارح لذلك الصدر الضيق، حتى يتدرب على تلقي مخالفات المخالفين بنفس مطمئنة وصدر رجب ولسان طلق لإقامة الحجة والهدى إلى المحجة دون ضجر ولا سآمة»(٥٧).

وإن كان يقصد بالمخالفين ذوي الديانات الأخرى إلا أنه دعا للسمو بأخلاق التسامح نحو الفضائل الكبرى؛ إن الشيخ الطاهر بن عاشور يجعل من موقف التسامح موقفًا أخلاقيًّا رفيعًا (من مكارم الأخلاق) يقوم على قبول واقع الاختلاف، وعلى ضرورة التعايش السلمي بين المختلفين دينيًّا وفكريًّا وجعل المحاجة الفكرية سبيلًا أوحدًا للتعامل فيما بينهم.

والقبول بالاختلاف الذي يؤسس له هذا الموقف التسامحي الأخلاقي يتضمّن، بالتبعية، القبول بمبدأي التعدّدية الدينية والفكرية وحرية الاختيار.

يرتبط إذن مفهوم التسامح، من حيث هو مدلول يفيد العلاقة الإيجابية بين المتخالفين دينيًّا وفكريًّا.

بعد هذا التأصيل بالعقل والنقل لقيمة التسامح في دين الإسلام يقول سماحة الشيخ ابن عاشور: «إن التسامح من خصائص دين الإسلام وهو أشهر مميزاته وأنه من النعم التي انعم بها على أضداده وأعدائه وأدل حجة على رحمة الرسالة الإسلامية المقرر بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾»(٥٨).

ولما كانت الأخلاق تتجلى رقةً وحنانًا واستيعابًا للآخرين، فإننا نلاحظ أن الله تعالى

---

(٥٦) عاطف علبي، التسامح والثقافات، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد الخامس، ٢٠٠٤، ص٣٠٠.

(٥٧) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: دار سحنون، والقاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦، ص٢١٦.

(٥٨) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

يذكر نبيه بالقاعدة الذهبية التي جعلته داعيةً ناجحًا ومقبولًا، ويؤكد له أن حيازته على هذه السجية إنما هي بفضل الله وتوفيقه، وفي هذا الجو المفعم بالأخلاق وطيب القلب والعفو، نحدد علاقتنا بالأشياء والأشخاص، لتكون بأجمعها مشدودة إلى هذه القيم النبيلة، وسائدة في هذا الاتجاه.

فالأصل في العلاقة بين بني الإنسان بصرف النظر عن اتجاهاتهم الأيديولوجية والفكرية، هو الرحمة والإحسان والبر والقسط وتجنب الإيذاء. ذكر الفخر الرازي في تفسيره الكبير حينما أمر الله لموسى باللين في مخاطبة فرعون، لوجهين:

الأول: إنه كان قد ربّاه فرعون، فأمره أن يخاطبه بالرفق رعاية لتلك الحقوق.

الثاني: إن من عادة الجبابرة إذا غلظ لهم في الوعظ، أن يزدادوا عتوًّا وتكبرًا، والمقصود من البعثة حصول النفع لا حصول زيادة الضرر، فلهذا أمر الله تعالى بالرفق.

وتكون السهولة واللين بالسلوك، مصداق قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ..﴾[٥٩]. وقوله تعالى: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[٦٠].

ونستنتج من خلال هذا البحث أن الإنسان المعاصر شديدُ الغفلة، لأنّه قد تناسى أصله الأخلاقي المتمثّل في الدين، وراح –حسب الدكتور طه عبد الرحمن- يعوّض الأخلاقيّة بالعقلانية المجرّدة التي هي أقلّ رُتب العقلانيّات الإنسانيّة، والتي قد تشترك في مجرّد العقل مع غير الإنسان، فقد تناسى هذا الإنسان العقلانيّة المسدّدة والمؤيّدة اللتين تتنزّل الأخلاق فيهما مرتبةً عالية تستند إلى الأصل الديني للإنسان.

فالدكتور طه عبد الرحمن يقول: إنّ العقل له ثلاث مراتب يتنزّل فيها: فأولًا، هناك العقل المجرّد والنّظري والمحض، وهو الذي حظي من الدكتور عبدالرحمن بتأبين كبير، وحكمَ بعدم صلوحيّته أخلاقيًّا ومنطقيًّا كونه ضيّقًا ومحدودًا وفقيرًا. ثانيًا، هناك العقل المسدّد، وهو العقل الذي له صلوحيّة عمليّة ولكنّها محدودة، كونه غير مؤيّد بالدليل الصحيح والعمل القويم.

ثالثًا، هناك العقل المؤيّد؛ وهو العقل الذي يحظى باحتفال رائع من طه عبدالرحمن فهو العقل الصالح الذي يجعل كلّ طبيعة آية، كما أنّه يرتقي بالنظري إلى آفاق موسّعة تتعدى

---

(٥٩) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٦٠) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٣٤.

ما هو طبيعي[٦١].

ينطلق الدكتور طه عبدالرحمن من فرضية سمو الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، بما في ذلك الغرب، وأنه آن الأوان للمثقف والحاكم أن يقدما الإسلام على صورة تليق بسموه؛ لأن المشكلة هي أن الحكام والمفكرون أساؤوا تقديم الإسلام من حيث إنهم يظنون أنهم يحسنون هذا التقديم»، ويترقى الدكتور طه عبدالرحمن في بيان التوسع المعنوي من خلال الارتقاء في مراتب الأخلاق، أخلاق الإسلام وأخلاق الإيمان وأخلاق الإحسان، هذه الأخيرة التي تحقق الإخلاص ويقصد بإخلاص المواطن «التجرد من الأسباب التي تبعث على الظلم»[٦٢].

(٦١) راجع : طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ٢٠٠٩م، وراجع أيضًا: العمل الديني وتجديد العقل، ١٩٨٩م، بين عقلانيات ثلاث وهي التي ذكرتها بالأعلى.

(٦٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، لبنان، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٢٣.

مفهوم الغرب وأسسه التكوينية

في الفكر الحضاري عند مالك بن نبي

الدكتور الحاج دواق*

▫ مدخل

إذا اندفع التاريخ تلقاء قدره، كشفت مساحة العالم عن أشكال حضارية مختلفة، دلّت على ألوان كثيرة من التدافعات بين شعوب الأرض وسكانها. ولأن من الحقائق الملازمة والمصوِّرة لتطور أوضاع العالم وأحواله؛ تبرز أن الكيانات التاريخية الكبرى تقع بينها احتكاكات جمة بقصد إظهار المُكنة الثقافية والجدوى الاجتماعية لما تحمله من قيم، فإنها ولا بدَّ أن تميل إلى نوع من العمل في اتجاه كبت الأطراف المقابلة لتأبيد تسلطها على الأوضاع، وضمان مصالحها باستمرار في سياق استغلالات عميقة تستنزف الثروات والمقدّرات وقبلها الإنسان.

ولأن العلاقات الحضارية هي أعلى شكل ممكن من الصلات الوجودية في التاريخ، فإن لكل أمة أو شعب أو قوم أو دولة، نصيبه القليل أو الوافر من الإكراهات والضغوط من الأطراف الأخرى.

* أستاذ فلسفة الدين، قسم الفلسفة، جامعة باتنة ١ - الجزائر.

وإذا أخذنا مثالًا العالم الإسلامي، فإننا سنجده منذ بواكير تشكله الأولى قد مُني بوابل من الضغوط التي قصدت القضاء على تجربته الحضارية، وخنق عطاءاته الثقافية، لعلة أو لأخرى خاصة من قبل أكبر التسلطات المتاحة آنئذٍ من الروم والفرس، واستمر الحال في جدل انبساط وانقباض تاريخيين، مرة في صورة انكفاء ومدافعة، وأخرى خروج وامتداد.

ومع الوقت استطاع أن يحقق لنفسه إنجازات نوعية واستثنائية بالنظر إلى عمره التاريخي وإمكاناته الحضارية، لكن استمرار ذلك كان مرهونًا بضرورة وجود وفرة عارمة من الإرادة الحضارية التي تتيح له المقدرة على توظيف الإمكانات والمقدرات التي يحوزها. فخبا بريق الغاية التاريخية الكبرى وتراجعت الطاقات المعنوية التي أمدته لقرون طويلة، فترهّلت أوصاله، ودخل في دوامة صراعات متوالية، تَجلّيها البارز؛ التناحرات السياسة بين العائلات الحاكمة وباعثة الباطني فقدان المبرر النظري والفكري إزاء جدوى أن يستمر الإسلام في التاريخ، فانقلب الكل ضد الكل.

هذه الحال أسلمته في إطار منطق التداول الكوني بين التجارب الحضارية الكثيرة إلى أن يتولى زمامه غيره، خاصة لما قويت رغبة المتسلطين في الانتقام التاريخي واستعادة الجغرافيات المفقودة، وتلقين القوي السابق حضاريًّا درسًا يجعله يقرّ بخطيئة إسقاط حضاراتهم في السابق.

ومن أبرز التجارب التي مارست إكراهها وعنفها على العالم الإسلامي، الغرب، أو ما أنعته بالظاهرة الغربية. ومن أهم مفكرينا الذين تعاطوا فلسفيًّا معها المفكر الجزائري مالك بن نبي رَحِمَهُ الله (١٩٧٣م)، واعتبار اختيارنا له في تناول بنية الظاهرة الغربية وتكوينها، أنه صاحب نظريات إزاءها، وحيث تعتبر من أهم المدونات الفكرية التي تعاطت معها معرفيًّا، وعملت على سبر عمقها الرؤيوي وانعكاساتها المدوية على كل نطاقات التاريخ، وتقاطعاتها الدموية والاستغلالية للعالم الإسلامي.

فما هي الظاهرة الغربية عند مالك بن نبي؟ ومن أين نشأت واستلت مبررات تكونها وتطورها ومآلها؟ ما هي التجليات والأنماط الثقافية والحضارية لهذه الظاهرة؟ وكيف انعكست بحمولاتها على العالم والعالم الإسلامي؟ وما أبرز آثار ذلك؟

□ أولًا: في التشكُّل التاريخي والبنية المفهومية للغرب

١- مفهوم الغرب

مصطلح الغرب the west يدل في خضم استخداماته الجمة، على استقراره دلاليًّا

على جملة عناصر، بالتأليف بينها تعطينا حقيقة معقولة بها، نتصور ونملك ونفسر ونحكم على هذه الظاهرة التاريخية الممتدة.

والغرب يدل في مستوى أول على موقع جغرافي من الأرض، قبال المناطق الأخرى كالشرق مثلًا، أو يدل على نمط وُحدوي من الخصائص التاريخية والإثنية والثقافية والحضارية عمومًا، والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء إزاء الأنماط المفارقة أو المختلفة، قوميًّا ولسانيًّا، وما إلى ذلك من معايير التفريق[١].

وهنا يكون الغرب هو الوحدة النسبية بين سكان أوروبا خاصة ومن انحدروا منها وتوزعوا في العالم، حيث يشتركون في الخلفية التاريخية ذات الأصول الإغريقية والرومانية والجرمانية أساسًا، إضافة لبعض الإثنيات الصغيرة، وأعرافها من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، والديانتين المسيحية واليهودية، والتي تقطن جميعها منطقة غربية من الأرض، وانفتحت على العالم الجديد (جديد حسبهم وهو من أقدم العوالم والأمم) أي الولايات المتحدة الأمريكية، وتبادلت بينها وأوروبا القيادة التاريخية للمجموع المنعوت بالغرب[٢].

و«كانت الاستعمالات الأقدم للغرب، أو نظائرها في اللغات الأخرى تشير إلى اتجاه أو منطقة على خارطة سياسة معينة، مثل تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى غرب - شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحية إلى غربية وشرقية بدءًا من القرن الحادي عشر، والعالم الجديد للأمريكيتين منظورًا إليهما من أوروبا أو المحيطات التي تقع إلى الغرب البعيد من المملكة الوسطى (في الصين) على أن التعبير الذي اكتسب طابعًا عالميًّا عن الغرب لم يقع في الاستعمال العام، إلَّا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربية التي صار ينظر إليها باعتبارها كلية الحضور في السيطرة الاستعمارية على عموم أرجاء العالم»[٣].

تبدو المقاربة السالفة متراوحة بين معاني متعددة للمصطلح، ومرد ذلك الأساس الذي شكَّل المنظور وبناه، فإذا اعتمدنا التاريخ، وجدناه كيانات موحدة انفصلت لدواع سياسة أو دينية، فظهرت داخلها أجزاء بعضها يقع غرب المقر الرئيسي السابق -أي العاصمة- وأخرى شرقه، فكان الغرب للمقابل. أو يكون التعين تبعًا للموقع الجغرافي

(١) صمويل هنتنغتون، الغرب متكرر وليس منفردًا، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية، ص ٠٣ فما فوق.
(٢) المرجع السابق، ص ٠٣ فما فوق.
(٣) طوني بينت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٠، ص ٥٢٣.

للناظر من أدنى نقطة بالنسبة إليه إلى أقصاها، فيكون الغرب موقعًا متبدّلًا باستمرار.

لكن القارّ في هذا التوظيف؛ الإشارة إلى غرب الأرض دائمًا، أو مغرب الشمس، وأدل مفهوم هنا أوروبا كلية، كلية الحضور، بداعي الهيمنة والسيطرة والتخارج الذي مارسته بعيدًا عن حدودها لتعميم نموذجها الحياتي على العالم، أو غربنة الآخرين، فتشكل الوعي الشقي إزاء الغرب، أي انطباع الناظرين باعتبارهم مجالًا لتنفيذ الطموحات، والآخر الناظر إليه بما هو نموذج نهائي يحتذى في إطار تحقيق يوتوبيا الخلاص العام.

٢- الأسس التكوينية ومصادر التشكُّل

«على أن المفهوم الذي يقول: إن الأوروبيين يمثلون نظامًا يكاد يكون مختلفًا للكائنات لم يكن مجرد نزعة للتركيز العرقي على الذات، لولا مجرد محصلة لنرجسية دفاعية، لقد جاء مستندًا إلى منجزات عصر النهضة الأوروبية والثورة العلمية ومرحلة التنوير، ومن ثم جاء التشديد على المعرفة وعلى العقل... وكذلك على القوة وعلى العقل. ولكن فيما كانت تلك المنجزات حديثة العهد، فقد كانوا يعودون بجذورها إلى عصور سبقت تكمن في هيكل الثقافة، وفي التراث الذي تناهى من الإغريق أو الجرمان، وفي الأنعم التي جاد بها الله عزّ وجل وأضفاها على شعب مختار، ثم إلى مقدم المسيحية...»[٤].

إذن المفهوم تشكل عبر تراكمات تداخلت فيما بينها ولم تستقر فوق بعضها كما الطبقات الجيولوجية، فلا يمكننا القول: إن كل مرحلة ألغت سابقتها، بل رفدتها بأهم سماتها وميزاتها، وبتشابكها واستحالتها تكونت روح متقاربة المعالم أو موحدتها، يمكن وسمها بالغرب.

فإذا كانت الأصول هناك، فاستعادتها هنا، وبإصرار قاد إلى بناء روح مغامرة تواقة للعلم والمعرفة، ومترجمة لذاتها في تقنية كبرى، سمحت لها بالسيطرة على الطبيعة ومن ثم على التاريخ، في مزيج متنوع بخصائص تم الوعي بها بالتدريج.

«ويؤكد بول فاليري Paul Valéry أن ثلاثة تقاليد شكلت أوروبا [الغرب كما في الكتاب]:

- المسيحية وبأكثر دقة الكاثوليكية في المجال الأخلاقي.
- التأثير المستمر للقانون الروماني في مجالات القانون والسياسة والدولة.

---

(٤) جاك غودي، الشرق في الغرب، ترجمة: محمد الخولي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط٠١، ٢٠٠٨، ص١٢.

- التراث الإغريقي في مجال الفكر والفنون، ولماذا نفصل هذه التيارات عن مصادرها؟ لأنه هكذا يتولد الإيهام بأن الغرب ما هو إلا بداية مطلقة (ليس قبله شيء)، وأنه ظهر كنبتة قد نمتنع عن تتبع جذورها، نبتة منعزلة ووحيدة من المعجزة التاريخية»[٥].

إذن؛ هي خصائص متكررة ذات سمة يشبه أن تكون قارة، مغرقة في تكريس مفهوم التكوين المنعزل، والتشكّل الاستثنائي ضمن مزيج خاص، جمع العقل إلى الروح فالأخلاق، وقبلها الجغرافيا، التي ضمت اليونان وأطلت على المحيط الأطلسي، في البداية، ثم ذهبت إلى أطراف عوالم أخرى، صبغتها بلونها الثقافي الخاص، ما أدى إلى نمط من الخصوصية الفريدة في الظهور والتطور، سمّاها غارودي رَحِمَهُ اللهُ بالمعجزة التاريخية.

و«رغم ذلك يحقق الغرب بوصفه بناء أسطوريًّا آثارًا قوية، حين يجمع إلى ذاته خصائص متنوعة ومتناقضة... فهو كعنصر أسطوري ما زال ينظم طريقتنا التراتبية في إسناد مكان إلى شعوب ومؤسسات على الخريطة العالمية - التاريخية»[٦].

يقودنا المعنى المتضمن في التعريف السالف، إلى حقيقة أن الغرب ليس واحدًا من حيث ما هو، أي كحقيقة موضوعية ماثلة بشكل صلب، ومتعينة كصخرة صلدة في صفحة العالم وشريط التاريخ، بل هو بوتقة انصهرت فيها معطيات مختلفة، بعضها جاء من الشرق، كما هو حال المسيحية، وأخرى من الغرب، كالقانون الروماني وقبله الفلسفة الإغريقية في عصريها الهليني والهلينستي. ثم إضافات العبقرية الحداثية، وفتوح المعرفة وتطورات العلم ومنجزات التكنولوجيا وتأويلات الأيديولوجيا للتاريخ الكوني.

كل هذا تدامج، فانبثقت عنه ظاهرة أدركت نفسها كيانًا واحدًا مقابل الآخرين «... وهكذا يؤدي الغرب دورًا أيديولوجيًّا في الرغبات التنظيمية للمجتمعات غير الغربية، بقدر ما يؤديه فيما يسمى بالمجتمعات الغربية. وحتى الثمانينات من القرن الماضي كان كثير من سكان بقية العالم يتخيلون أن الغرب هو المؤشر على مستقبلهم، والهدف الذي ينبغي أن تتطور مجتمعاتهم نحوه...»[٧].

بالإضافة للمعنى المفهومي الذي قد يمنحه مصطلح الغرب، فإنه يتيح شكلًا من

---

(٥) روجيه غارودي، الإرهاب الغربي، ترجمة: داليا الطوخي وآخرون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٤، ج١، ص ٥٠.

(٦) طوني بنيت، مفاتيح اصطلاحية جديدة، مرجع سابق، ص ٥٢٦.

(٧) المرجع السابق، ص٥٢٧.

التحليل الإجرائي بتصنيف أنماط معيشة وأساليب حياة بالنظر إليه، وقد يتعدى الاعتبار المعرفي البحث في تصوير أجزاء العالم وتطوراته، إلى ناحية أيديولوجية تقوم على الدعوى إلى التبشير بنموذج الحياة الغربية بوصفها أعلى مثال ممكن لتطور الحضارات، أو بالنظر إليه كسقف متجاوز تغلّب عل التخلف وحقق التقدم المطلق.

«ولا يتركز تصور التقدم المطلق تصورًا وضعيًّا إلا على التطور العلمي والتقني، الذي يقيس قدرة الإنسان على الطبيعة وعلى أخيه الإنسان، ومن المهم أن تكون عصور البشرية قد أخذت اسمها من التقنيات المستعملة، عصر الحجر المنحوت، الحجر المصقول، عصر البرونز، عصر الحديد... إلى عصر الآلة البخارية والكهرباء وعصر الطاقة النووية...»[٨].

يظهر أن نزوع السيطرة، والتسلط التقني، بل كما سماها غارودي الدكتاتورية التقنية، تعد لازمة تصورية في بناء مفهوم الغرب، فبعيدًا عن التقدم اللانهائي في التاريخ، والممتد في المكان، لا نجد لدلالة الغرب معنى كما حدده نقاده حتى من الفلاسفة الغربيين، فالمعرفة قوة في الأساس، ولا يؤشر على جدواها سوى استخدامها، والاستخدام يبدأ عند التكنولوجيات الرفيقة، وصولًا عند الآليات الإعلامية في أدوات الحرب والتنافس في تطويرها.

إلى هذه النقطة نجدنا -تحليليًّا- أمام فوات مفهومي لا يسمح بتجميع مادة معرفية منضبطة وذات مقدرة تفسيرية عالية تشير إلى المصطلح الغرب، «... وهذا المفهوم ذو الدلالات المتموجة،لم يمتثل أبدًا للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد السياسية والدينية والثقافية، ومن ثمة ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية على أنها ركائز قارة، تشكل أسس هويته... وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول -الغرب- بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية توافق رؤيته معتبرًا إياها جذورًا خاصة به، ومستحوذًا في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعًا أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد ذلك المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيًّا، دافعًا به خارج الفلك التاريخي الذي أصبح -الغرب- مركزه...»[٩].

وهنا لا نعدم تقريرًا مفاده أن الإشكالية التعريفية ليس منشؤها منطقيًّا غالبًّا، أي

(٨) روجيه غارودي، حفارو القبور نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة: رانيا الهاشم، باريس، بيروت: منشورات عويدات، ط١٠، ١٩٩٣، ص ٧٩.

(٩) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١٠، ١٩٩٧، ص ١٣.

تنبعث من تداخلات التصورات والأحكام العقلية، بمقدار ما تنبثق عن استعمالات خاصة ترجع إلى التدافعات والمعارك الاصطلاحية بين الثقافات المختلفة، لذلك نلقف الغرب ظاهرة متماوجة الدلالة بل متلاطمة، نظرًا لما تسوقه من مادة ذات مصادر كثيرة ومختلفة، في بنائه ومفهمته والقار عندنا أن المعنى تشكل بتطورات كثيرة وتداخل عقول علمية وفكرية بل وأيديولوجية في تشكيله.

وتبرز ميزة لافتة في تكوين معنى الغرب، وهي التشابك والتمازج الاستثنائي لمعطيات بعضها مادي جغرافي، والأخرى عسكرية سياسية اقتصادية، وقبلها جميعًا ثقافية ودينية، «ولم يكن حظ الحضارة المسيحية في نفوس أهلها وبنيها كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت المسيحية في وسط فيه الخليط من الديانات، والثقافات العبرية، والرومانية واليونانية، فلم تُتِحْ لها أن تدخل قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي لتؤثر فيها تأثيرًا فعّالًا، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوروبا، حيث وُجدت النفوس شاغرة، فتمكنت منها، وبعثت فيها الروح الفعالة التي اندفعت بها لتكون حلقتها في سلسلة التاريخ... إلى مرحلة التوسع العقلي، التي انطبعت بطابع ديكارت، والتوسع في البلاد الذي حققه كريستوف كولومبوس باكتشاف أمريكا [بتأثير] شروط خلقية وعقلية ضرورية للإنسان لكي يستطيع أن ينشئ ويبلغ حضارة...»(١٠).

٣- المكون المسيحي وطبيعة التشكّل الحضاري للظاهرة الغربية

يظهر أن التحليل الذي أوردناه فيما يخص المسيحية وحضارتها، لا صلة له بمعنى الغرب، وهو تفسير يختص بنشأة المسيحية وارتحالاها، لكن الممعن فيه جيدًا، يستنتج أن مالك بن نبي قد عبّر عن أوروبا وحضارتها أي الغرب الأول، ثم المتطور فيما بعد، قد تلقفت المسيحية وحقنتها بروحها، والعكس منطبق، والتأمت مكوناتها الكثيرة ضمن روحانية أخلاقية خاصة دفعت بها إلى الوعي الذاتي المجتمع من قوة القبائل الجرمانية، وعبر قانون الرومان، ووازعهم الإمبراطوري، وقيم المسيحية كلها، كوَّن ما نسميه الغرب.

ثم أضفى عليه ديكارت Descartes (١٦٥٠) عقلانية المنهج والفهم والتعقل العلميين، لما أبرز ضرورة المعركة العلمية المنهجية. وانبعثت عن فلسفته مغامرة فكرية كبيرة، انتهت إلى تشييد صرح العقل الفلسفي والعلمي الغربي، أي الغرب منظورًا إليه من خلال تطور فكر فلاسفته وعلمائه، ثم بعض الاهتزازات التاريخية التي عبّر عنها فلاسفة

---

(١٠) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٠٤، ١٩٨٧م، ص٦١-٦٢.

الأفول والسقوط كما هو حال اشبنجلر Spengler (١٩٣٦) في مؤلفه المهم أفول الغرب، أو ألبرت شفيتزر Schweitzer (١٩٦٥) في فلسفة الحضارة.

فليست المساواة التحليلية، بين أوروبا في مرحلة ما من عمرها التاريخي، وبين المسيحية وامتداداتها الخاصة، خروجًا عن مألوف الاتجاهات التحليلية التي درست تاريخ الحضارة، فالغرب/ أوروبا/ المسيحية، ثالوث مندمج وتركيبة فريدة في نمط علاقات أخرج للعالم هجينًا متميزًا، عدّ بوصف ما، بأنه الحضارة الأفضل التي عرفها الإنسان.

«عندما نتحدث عن الحضارة اليوم في معرض الثناء، فالذي نعنيه بالحضارة هو ذلك المجموع من الاعتقادات والعادات السائدة في أوروبا وفي أجزاء الكرة الأرضية التي يقطنها أناس من أصل أوروبي، وإذا توخينا من هذا التحديد بعضِ الغايات وجدناه مرادفًا للعالم المسيحي، وإذا توخينا غايات أخرى غيرها وجدناه مرادفًا للبلدان التي حسنتها الثورة الصناعية،... استطاعت بفضل العلم التطبيقي... أن تفرض على الكرة الأرضية بكاملها سيطرتها... هذه الحضارة هي إرثنا، ونحن، ولربما العالم بكامله، مرتبطون بها...»(١١).

إذن؛ الغرب هو أوروبا الممتدة من اليونان بعادات خاصة، وتقاليد متوارثة، ثم رفدها بالقيم المسيحية، وإعادة بنائها وتأويلها في عمليات متتالية بدأت مع عصر النهضة، ووصلت ذروة المعاودة الإنشائية في عصور الحداثة الكبرى وتقنياتها العلمية اللافتة.

«ولعل أثر هذه النظرية قد لوحظ في الثقافة الغربية في عهد نهضتها، حيث كان توماس الإكويني ينقيها... -ولو عن غير قصد منه- لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية، ولم تكن ثورته ضد ابن رشد وضد القديس أوغسطين إلا مظهرًا للتجديد السلبي، حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثًا ميتافيزيقيا للكنيسة البيزنطية وأتى بعده ديكارت بالتجديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الطريق الذي بُنِيَ على النهج التجريبي، والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادي»(١٢).

يظهر المنوال الجدلي في تكون الغرب كظاهرة مستقلة في التاريخ، من الأداءات الواعية التي مارستها عبقريته، متمثلة في فلاسفته ومفكريه ولاهوتييه، حين عمدوا إلى فك الارتباط بين المنجزات المعرفية المنقولة من تراثات الغير، والروح الثاوية بين عناصرها

---

(١١) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣، ج١، ص٥١.

(١٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبدالصبور شاهين: دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م، ص٧١.

تمهيدًا للعملية الثقافية العميقة، التي تعيد تأليف ونسج تلك العناصر، ضمن صياغات خاصة تولد المعنى الجديد وتعمل على ضخه في أوصاله، والدفع به إلى الأطراف التاريخية القصوى في شكل النماذج اليوتوبية التي ستتصور مستقبل أوروبا والغرب، وهكذا كان ديكارت مدركًا لما قام به الإكويني، فقام به، أحدهما سلبًا والآخر إيجابًا.

فالعمليات التأسيسية للمجتمعات غالبًا ما تحتاج لمسوغات تُمنح في هيئة فكرة متعالية ذات طابع ميتافيزيقي أو ديني، وقد تعطى في شكل تبريرات فلسفية أو دينية تتجه إلى مجالات تعريف الإنسان وتعيين دوره في التاريخ، وهذا ما قام به الغرب -وعلى رأسه أوروبا- حالما بنى «مسوغاته التقليدية، المسوغات التي أعطت للشخصية الأوروبية في القرن التاسع عشر أقصى توترها، عندما كانت أوروبا تؤمن بالتقدم العلمي وبالحضارة وبالاستعمار رسالة حضارية، فكانت هذه المسوغات تحرك وتوجه كل الطاقات الاجتماعية؛ اليد والقلب والعقل في أوروبا، وتوحد صفوفها في العالم؛ إذ كان الأوروبي ينظر إلى التقدم العلمي ميزة يمتاز بها عقله، وإلى الحضارة على أنها فطرته، وإلى الاستعمار على أنه امتداد حضارته خارج أوروبا وقد كانت هذه الأشياء وعلى الأقل الشيآن الأولان منها، تحقق الإجماع في الداخل في حدود أوروبا والإعجاب في الخارج خارج حدودها»[١٣].

فالتوليفة الثقافية بمكونات التاريخ التي وُضِعت أمام أوروبا، إمكانية أن تتكون وتتألف ككيان تاريخي ذي خصوصيات وسمات منحت لها مبرر الانوجاد في المقام الأول، ثم الامتداد والمضي إلى الإعلان عن أعباء تاريخية خاصة، سواء كانت محقة أم مسفة، إلا أنها حركت إرادتها وحشدت قواها للقيام بأدوار ومهام وسمتها بالرسالة التحضيرية للآخرين فالروح الاستعمارية جزء مكيف من طبيعة الغرب، لأنه يرى في الآخر أقل منه شأنًا، وأضعف وضعًا، ودعاه إلى مغادرة حدوده، لتعميم صورته الثقافية، وطرازه الحياتي.

«وبقدر ما كان مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك، بالمواد المتخلفة عن هذا التحلل ذاتها استطاعت المسيحية أن تبني المجتمع الجديد خطوة خطوة، وهو المجتمع الذي نطلق عليه هذه الأيام بالمجتمع الغربي... لقد خلف اختفاء الإمبراطورية الرومانية في الواقع جميع مكونات المجمع الروماني من أشخاص وأفكار وأشياء على حال من الفوضى، كان من المحتم تنظيمها بطريقة أخرى وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت النسق الغربي من غضون الفوضى...»[١٤].

---

(١٣) مالك بن نبي، تأملات، ترجمة: ندوة مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ط٥، ١٩٩١م، ص ٤٥.

(١٤) مالك بن نبي، ميلاد المجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٦، ص٦٠.

فالغرب حسب التحرير السابق؛ هو نسق قيمي أتاحته المسيحية بروحها المتوثبة إلى بناء تاريخ عالمي، رتب رممًا حضارية سابقة، موروثة من اندثار الشكل السياسي لروما الإمبراطورية، وأعاد لحمها ضمن عمل شاق، كان نتيجته ظهور الغرب.

ونتيجة لتدخل الاعتبار المسيحي في تجميع الركام التاريخي السابق عن ارتحالها لأوروبا، تلملمت تلكم العناصر في إطار وحدة، وهنا نسأل: «هل تمثل أوروبا من هذه الناحية وحدة ثقافة خاصة؟ بالطبع، إنها من زاوية معينة تجسد قدرًا مشتركًا، وقد ارتسمت صورته في القرون الوسطى خاصة بفضل العلماء ولغتهم اللاتينية، دامت هذه الهوية على مر العصور، أثبتت الثقافة الأوروبية دعوتها العالمية عبر العقل الباروكي (القرن السابع عشر) وبواسطة عقل علمي فاعل من باريس إلى برلين، وحتى أبعد من ذلك، كما لا يجب نسيان الفلسفة ومساهمتها في تحقيق الأهداف العقلانية اللامتناهية، ولدت أوروبا في الشرق السامي، وفي أثينا الفلاسفة وتبدو شخصية ثقافية ذات مهمة عالمية...»(١٥).

يبدو أن النص الذي سقناه لإثبات المدلول المفهومي والتاريخي للغرب، يخالف السياق التحليلي الذي بنينا عليه استنتاجاتنا عند مالك بن نبي، فالأخير يشير إلى مركزية الوصل الذي قامت به المسيحية لأوروبا فغذتها بروح التجميع والنزوع العالمي، ثم نجدنا أمام عناصر كثيرة شكلتها وأوجدتها، أيعني ذلك أننا انسقنا خلف تناقض تفسيري لم ننتبه له؟

لا نفهم ما فعله ابن نبي إلا بالرجوع إلى نظريته الكلية حول الحضارة، التي تقوم على الفكرة الدينية كأساس رتق البناء التاريخي بلحمة حضارية واحدة متماسكة جعل الأوروبي/ الغربي يشعر بالانتماء والهوية الواحدة قبال العالم؛ لذا صدّرنا رؤيته لمعنى الغرب بقوله: إن المسيحية مثّلت الوخزة القيمية الأولى التي وحدت من تصارَع بالأمس القريب. فلا الإسكندر المقدوني، ولا إمبراطورية روما تمكنت -رغم أسوارها وجيوشها- من بلوغ ذروة المادة التاريخية التي جمعت كل تلك الاثنيات واللغات والأعراق تحت مظلة واحدة.

«فلقد شكّلت الفكرة المسيحية (أنا) الأوروبي أو ذاته، كما صاغت (منظر) أوروبا الذي نشهده في منتصف هذا القرن العشرين، ولا ريب أن الناظر المتطلع سوف يذوب دهشة من وحدة هذا المنظر، والشخصية التي تعطيه الحياة وتحركه، فإن أوجه التشابه بين

(١٥) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط١، ٢٠١١، ص ٤١٧.

الأشخاص والأفكار والأشياء هناك تعد في الواقع في منتهى الوضوح، وبرغم هذا فإن تلك ظاهرة عامة»(١٦).

هي في النهاية تبرز الكيان الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي الذي تَسمّى بأوروبا مبدأ الغرب الأول وقلبه.

□ ثانيًا: أنماط الظاهرة الغربية وأشكالها الثقافية والحضارية

انتهينا من السّوق المفهومي للعناصر المختلفة التي كونت الغرب إلا أنه ظاهرة مركبة، وليست بسيطة، وأنها عميقة ممتدة إلى عمق الماضي الذي تواردت منه المواد التاريخية الأولى، ثم تألفت مع مكونات أخرى، فأظهرت إلى العالم كيانًا كبيرًا بتجليات مختلفة حددت له نمطية خاصية، وقدمته في أشكال وبنيات يتسلط بعضها أحيانًا ويتأخر أخرى.

وهكذا بدا الغرب في التاريخ، لا «... باعتباره مجرد حوادث تتعاقب، دونما ربط جدلي بينها، فإن هذه النظرة تؤدي إلى نتائج معينة، ليست هي التي تنتج عن نظرنا إليه، حينما نعدّه سيرًا مطردًا، تترتب فيه الحوادث ترتيبًا منطقيًّا كما تترتب عن الأسباب مسبباتها...»(١٧).

فالغرب إذن؛ كتاريخه أو كالتاريخ، بنية مضطردة. تطورت في مسار طويل، تداخلت أساسيات عديدة في دفعه إلى مصيره، بعد أن يكوّن في صيرورة وجدل مستمرين.

أ- الغرب/ أوروبا ككيان حضاري أساسه فكرة

«إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ، ويُبني هذا المجتمع طبقًا للنموذج الأصلي لحضارته إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميره عن الثقافات والحضارات الأخرى، إن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبة إلى مسرح التاريخ، ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقًا من ذلك، ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها للعالم الإغريقي فتعرفت على سقراط باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرخ لتلك الأفكار، وأرسطو مشترعها»(١٨).

فما دمنا في سياق تحليل حضاري للظواهر التاريخية، يكون الغرب نتيجة رؤية كونية فسرت له العالم ومنحته مبرر وجوده في التاريخ، وكذا مسوغ بقائه واستمراره وكلما احتدم الواقع بتحدياته، التفت المجموع إلى النموذج الجذري/ الأصلي، المركوز في خبايا هيكل

(١٦) مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، مصدر سابق، ص ٦١.
(١٧) مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، ص١٣٠.
(١٨) المرجع سابق، ص ٤١-٤٢.

الثقافة، وهو هنا دعامتان، إحداهما؛ تستقي من المسيحية الروح، والأخرى؛ من اليونان شكل الروح وطريقة انتظامها، التي أتاحها مجموع مفكرين هم بمثابة الآباء المؤسسين، إلى جانب المسيح عليه السلام، وبولس، هناك سقراط وأفلاطون وأرسطو، كل بلمسته وإضافته.

وبالتجاوب معهم جميعًا نكون أمام الأفكار الكبرى التي شيدت صرح الغرب ورمت به إلى أتون المعترك التاريخي الغاص بالحضارات «فنحن لا نستطيع -في اعتقادي- أن نحلم باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مآزقنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار المنابع الأعمق لعالمنا ونظرتنا العالمية الحاليين...»[١٩].

وكلما تمّ الكشف عن الأسس الأولى والجذور المتقادمة، ظهرت المبررات المعقولة، لما يحدث في التاريخ، فالحضارة في المحصلة التحليلية النهائية هي نتاج فكرة تم تمثلها بكيفية ما وشُرِعَ في نسج الحياة على منوالها التبريري والتعليلي، بل «إن المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائمًا بالأفكار الدافعة... فينبغي أن نلاحظ مع ذلك أن هذه القوى هي التي جعلت تلك المجتمعات تنبثق من العدم، ونشرتها على مسرح التاريخ حيث بقيت قائمة بقدر ما بقيت هذه القوى تدعمها»[٢٠].

ومع ميل مالك بن نبي إلى الفكرة الدينية كأساس أولي في عمليات الإنشاء أو الاستئناف التاريخيين، فهو يؤمن بعوامل أخرى قادت إلى ظهوره، لكن باعثها الجوهري هو الفكرة، بعيدًا عن المضامين واختلافاتها، «فهناك في الواقع علاقة جدلية بين الأفكار والأحداث الاجتماعية والسياسية في كافة مراحل التاريخ»[٢١]، باعتبار الأخيرة صدى وانعكاسًا لتأسيسات المفكرين وتنظيراتهم، وهنا نجد ضالتنا التحليلية في بسط الحقيقة الثقافية والتاريخية للغرب، من خلال أفكار فلاسفته ومؤرخيه.

ب- موارد التشكل التاريخي للغرب وتجلياته

«إن مصادر الحضارة الغربية جد قديمة ومتنوعة في آنٍ، وهي ترتكز برأيي على أقنوم من ثلاثة مفاهيم: المعرفة، الإنسان، التقنية في شكلها الحديث للثورة الصناعية»[٢٢].

---

(١٩) ريشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي صاغت نظرتنا إلى العالم، السعودية: مكتبة العبيكان، ط٠١، ٢٠١٠، ص١٧.

(٢٠) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، ص٤٨.

(٢١) مالك بن نبي، من أجل التغيير، دمشق: دار الفكر، ط٠١، ١٩٩٥، ص١٣.

(٢٢) أندريه سينغفريد، روح الشعوب، ترجمة: عاطف الأولى، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٠١، ٢٠١٥، ص١٨٠، ١٣.

فتشترك هذه الأسس الثلاثة في خلق بنية تاريخية ذات نمط متميز، منبثقة ودفّاقة، حركية تؤمن بالإنسان ومركزية في العالم حتى ما يختص بمفهوم الإله/ الشخص/ أو الآلهة/ الأشخاص، وخصوصية المعرفة المنبثقة عن عقله ومنطقه وطريقة تفكيره في العالم، وكيف يصبّ الأخير في قوالب منطق محدد، ثم ترجمته إلى نوع من التكميم الذي يسهل التحكم والسيطرة والاستخدام.

فنحن بإزاء نمطية تصوّر العالم على أنه فضاء كبير يمكن فهمه والتعرف إليه، وأيضًا التحكم فيه، بواسطة التقنية التي لا يقف أمام تطورها واستخدامها شيء، وهي معطيات تراكمت عبر مكابدات تاريخية متطاولة «غير أن نظراتنا العابرة... جعلتنا ننظر إليه وكأن تاريخه قد ابتدأ من يوم التفتت إليه أنظارنا، فأعرناه بعض اهتمامنا في صورته الطارئة لا في جوهره، وهذا شأن شبابنا في نظرتهم إلى الأشياء، فإن أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدنية الغربية أننا ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد، لو لا صلات اجتماعية خاصة لا نتصور هذه الصناعات والفنون بدونها. فهي في الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه، بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغاء على جميع ما نشاهده من علوم وفنون»[٢٣].

وعمق الصلة بين الجذور المعنوية الناشئة عن حمولة ثقافية، ذات مضامين معرفية خاصة، بررت للإنسان الغربي هويته، وعرفته أمام العالم، ومنحته الدفعات التاريخية المتوالية لكي يتمكن من بناء صرحه الحضاري، ورغم أن الأساس الأخلاقي هو القاعدة التي قامت عليها الأداءات الثقافية المختلفة، من علوم وفنون وصناعات، إلا أننا لا نعدم وجودها في سياق التنظيرات الفلسفية والمعرفية المختلفة، التي تصورت إنسانًا عارفًا متحكمًا في العالم، وخلقت مسوغات مثلت له روابط التواصل مع أخيه الإنسان ومع الوجود.

وقد حدّد روجيه غارودي Roger Garaudy (٢٠١٢م) مسلمات ثلاث إضافة للسابقة، من جهة كونها الدعائم الأولى التي بنت رؤية الغرب الحديث لله سبحانه، وللعالم والإنسان، والحياة والتاريخ. وتتمثل في:

«- **مسلمة ديكارت**: نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها، طبيعة أخذت بوجهها الآلي إذ قامت مسلمته على علاقات تسيطر على طبيعة جردت من أيّ غاية خاصة.

- **مسلمة هوبز**: الذي حدد العلاقات بين البشر الإنسان ذئب يهاجم أخاه الإنسان،

---

(٢٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص ٩٥.

إنها علاقات منافسة في السوق ومواجهات بين الأفراد والجماعات، علاقة السيد بعبده، وهي توازن الرعب على مستوى قدراتنا النفسية الحالية

- **مسلمة مارلو:** الذي أعلن موت الربّ، أيها الإنسان كن إلها بعقلك وسيد العناصر كلها، وهكذا يصبح ضعف البعد المفارق لدى الإنسان ورفضه أي قيمة مطلقة مقدسين»[٢٤].

تبدو المسلمات الآنفة متباعدة، كل منها ينتمي إلى سياق فلسفي خاص، إلا أن تحليلنا من خلال التطور الثقافي ومآلاته الحضارية الكبيرة يجعلنا نسلم بارتباطها الوثيق، حيث إن المواضعة الديكارتية عينت أفق الصلة الجذرية للإنسان بالعالم كله، فنصبته سيّدًا عليه/ فوقه، وجعلت الطبيعة مضمار تسابق للتسلط على الأشياء والهيمنة على موادها.

فديكارت «أتى... بالتجديد الإيجابي للثقافة الغربية طريقها الموضوعي الذي بني عليه المنهج التجريبي، والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادي»[٢٥]، فالمانح لثقة الظاهرة الغربية في نفسها، هو تعينها في التقدم بوصفه الحالة الثابتة في التاريخ، وكونه لن يكون إلا بتحقق من معرفة توفر بالمنهج الناشئ عن مقدرة الإنسان، وقدرته في التحكم في كل ما يحيط به.

وانعكست المسلمة الديكارتية الناظمة للصلة بالطبيعة، في فحوى التأسيس للاجتماع البشري والشروع من حقيقة تاريخية مفادها؛ أن الناس يتصارعون ويتبادلون الصلات فيما بينهم وفق تسديد طبيعي يقوم على الغلبة للأقوى، والجميع في توجس دائم من الجميع، وهو ما أعلنه هوبز لما كشف عن العمق العدواني للبشر، فإما أن تكون معتديًا، أو تردّ عدوانًا، أو أن تُلغى.

وهذه قيمة عامة سبغت روح التنظيرات السياسية في الغرب وبررت من خلالها الأطروحات الفلسفية المختلفة مقولة العقد الاجتماعي. سواء من خلال الإقرار بالطبيعة الفاسدة ابتداء، أو بالتي ستفسد بعد حين، وهنا نجدنا أمام ثانية الأثافي، فالأولى ضبطت العلاقات الوجودية مع الطبيعة، والثانية الصلات الأخلاقية مع الناس، ثم يكتمل المشهد بإقصاء التعالي والمطلق، والدعوى إلى موت الإله، الذي اضطرته الأسطورة اليونانية أن يكون بشرًا أو شخصًا ثم أكملت المسيحية الإنجاز الكبير، حالما سبغته بمعتقد مقدس.

---

(٢٤) روجيه غارودي، حفارو القبور، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢٥) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص ٧١.

فدخل الإله في التاريخ ومنه لا يملك انعتاقًا، وحينها فقدت الثقافة الغربية كل صلة بالمتعاليات وارتبطت بالروح المادية والوازع التسلطي على الأشياء، خاصة وأن العلم قدر رفدها بقوة هائلة تمثّلت في التقنية متطوعة الكل، وسالبة الوعي، والمنقلبة على الإنسان ذاته.

«كما ولو أن طبيعة الأوروبي الممتلئة بآدميته لا تدع مجالًا للألوهية، والباعث العميق لذلك موصول بثقافته ذات الجذور الطبيعية المحدودة في سياق تناولات ناشئة عن «ثقافة سيطرة ذات جذور تقنية»[٢٦].

فالسمة العلموية والتقنية التي غلبت على الفكر الغربي لا تنفي وجود جيوب رفض واحتجاج فلسفي يدل على حضور مستويات أخرى في الثقافة الغربية، كالمثاليات المختلفة وكذا النزعات الروحانية، لكن المستبد بها، وما يقدمها في ميدان العرض الحضاري هو الطابع الحسي والتقني؛ «ذلك أن أوربة كانت قبل لوكراس بوعده، وقبل بلانك وبعده الأرض المختارة للفكر الكمي، ولوضعية أوجسنت كونت، ومادية ماركس، فالفكر الغربي يجنح على ما يبدو أساس إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وهو عندما ينحرف نحو المغالاة فهو يصل إلى المادية في شكليها: التشكّل البورجوازي للمجتمع الاستهلاكي، والشكل الجدلي للمجتمع السوفياتي»[٢٧].

تلك إذن أهم السمات الحضارية التي طغت على التجربة الحضارية الغربية، وكونتها، ودفعت بها إلى اكتساب الطابع الإمبراطوري ونزعة الامتداد على حساب كل شيء، الأرض -الطبيعة- حسب ديكارت، الإنسان -الذئب- تبعًا لهوبز، المطلق الإله/ الميت مع نتشه Friedrich Nietzsche ١٩٠٠م أو مارلو والتنافس في الغرب تجسيدًا للقيم السابقة أدخل الإنسانية إلى عالم «مثقل بالعلم وبتقانته الإمبراطورية، إنه يضج بروح الحرب وبوسائل الحرب... إن روح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاس محزن، فلم يعد العالم ينتظر الخلاص على يد العلم...»[٢٨]، حيث هو سبب مآسيها لتغوله، وتضخمه وقيامه كمطلق مواز لكل شيء.

ومع أن ما سقناه من تحليل لمالك بن نبي يرجع لأواخر الأربعينات من القرن المنصرم، إلا أن جدواه التفسيرية لا تزال ماثلة، خاصة لشيوع روح الحرب الدائمة، وبثّ منطق الفرقة وتسخير مقدرات الإبداع في التسابق نحو التسلح، والاختبارات المهددة

(٢٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٢٧) مالك بن نبي، المصدر سابق، ص ٢٤.

(٢٨) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص ١٢٦-١٢٧.

للوجود البشري، وبذلك يكتمل الثالوث القيمي من خير وحق وجمال، وتتجلى المعرفة المترجمة لحقيقة الوجود في مشهد تاريخي وحضاري ووجودي كبير، يثقل على صدر العالم بنموذج ذي سمات متينة، سميناه الغرب أو الظاهرة الغربية وقلبه أوروبا.

ج- التجلي الأيديولوجي بما هو دين معاد التكييف

ألم نلمح قبلًا إلى الأساس الديني لتكون الغرب، من أساطير اليونان، إلى تحالف الإمبراطورية مع المسيحية، ومنها إلى استدماج العنصر اليهودي، ثم ها نحن الآن أمام إقرارات تفيد بعناصر أخرى وسمت الغرب وأظهرته في مسحة علمية وتقنية مهيمنة ثقافيًّا وتاريخيًّا؟

لم يغب ذلك عن مالك بن نبي، لما أبرز أنه «من الوجهة التاريخية يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار الماركسية، قد استخدمت لنموها واكتمالها كل البنية التحتية النفسانية والمفاهيمية المسيحية الذي حول إنجيل يسوع المسيح إلى إنجيل لماركس، وجمع المطامح التوّاقة إلى ملكوت الربّ الإله، إلى مطامع متشبثة بالفردوس الأرضي، فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها...»[٢٩].

فالوظيفة التعبوية والتجييشية تؤديها الأيديولوجيا والفكر كما يؤديها الدين، فالماركسية في النهاية هي بنية محفزة حاضة على الفعل، ودافعة للقيام بالأعمال التاريخية الاستثنائية، وباعثة على تأمل المستقبل البعيد من خلال الثورة على أوضاع الحاضر، كما هو الشأن تمامًا للعلموية ودعواها إلى التمسك بالمعرفة العلمية الوضعية والمادية، الموصولة بالمنهج التجريبي الواقعي، المحكوم بالرؤية الطبيعية، واستخدامات التقنية.

وهكذا تكون أوروبا قد «... حسمت حالتها الخاصة منذ بضعة قرون، داخل الإطار المسيحي دون ريب، ولكن مع مبادرات في الميدان الفني، والأدبي والفلسفي، كانت تذهب إلى ما وراء المبدأ الإنجيلي. فقد تشكّل الفكر الأوربي المعاصر في جو العقلانية الفرنسية، والجمالية الايطالية، ومع ذلك ففي كل مرة كانت تنتاب هذا الفكر استثارة أو تحد وافد من الخارج، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحي»[٣٠].

تكمن الخلفية الرؤيوية للظاهرة الغربية في العمق الديني لطبيعة الفكرة ذاتها، حتى

---

(٢٩) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق، الجزائر: دار الفكر، الملكية للإعلام والنشر والتوزيع، ط٠١، ١٩٩١، ٦٠-٦١.

(٣٠) المصدر السابق، ص٦١.

ولو انقذفت في اتجاه اللادينية المحضة، فالوازع الدفين المحرك لعجلة التاريخ الغربي؛ هو الأساطير المؤسسة في فجر الحضارة الإغريقية، ومنها إلى استمداد المسيحية واللمسة اليهودية، وفي حالات التوتر الكبرى التي تشعره بالتهديد، يلتفت إلى المعنى الديني ويستدعي الحالة اللاهوتية لمجابهة أعبائه وتخطي مشكلاته، سواء كانت فكرة دينية مباشرة أو شبيهتها أو بديلتها، وفي النهاية، اللبوس مختلف والمثوي واحد.

□ خاتمة

نتمنى أن تكون التحليلات السابقة قد استوفت بعض الخصائص الأركان التي بها وصّف مالك بن نبي الظاهرة الغربية وبين أنماطها، ولكن هناك لأزمة أساسية لا يفوتنا التنويه بأهميتها، وهي أن الغرب لم يكتمل دفعة واحدة، خاصة وأنه لا يزال ماضيًا إلى قدره التاريخي، ثم لأن مركز الثقل فيه تبدل من جهة لأخرى، زيادة إلى مقدرته العالية الآن على استيعاب التنوع وتذويب الانتماءات المختلفة في صياغة مذهلة من الوجهة الحضارية.

ومع ذلك يمكننا إجمال خصائصه وقضاياه الأساسية في جملة ملامح تعد في كليتها «... الأفكار التي نظمت الغرب بالإنسان المرمي في العالم، الذي تهدّد خصومة الأشياء يصوغ أفكارًا تساعده على فهم الطبيعة وعلى السيطرة عليها. الإنسان، الإنسانوية، التاريخ، الشخص، الفرد. هذه التصنيفات الأساسية تنظم فكر الغرب. وأما العقل، والعلم، والطريقة، والجدلية، والنظام، والفوضى والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدم، والصيرورة فهي تعطي الثقافة الأوروبية معناها، هذه الثقافة المتأثرة كما رأينا بالإرث اليوناني (الجدلية، العقل...) وأيضًا بالإرث المسيحي (اللامتناهي...)، كل هذه الأفكار نظرية، لكن ثمة أفكار تدير العمل الفردي والجماعي: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطية...إنها مفاهيم تتمازج فيها الرؤية اليهودية-المسيحية والمذهب الطبيعي اليوناني وتؤسس للفكر الأوروبي. أخيرًا، إن فكرة الجميل، والجمال والذوق والجمالية... تذكرنا بأن الإنسان الأوربي هو ذلك الإنسان الجميل، الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير»[٣١].

رغم الطول النسبي للنص السابق، إلا أنه لخّص معروضات مالك بن نبي في وحدة تحليلية مهمة ولافتة، حيث أبرز امتن المبادئ والعوامل والمعطيات التي ألقت بالغرب في وجه العالم، وسمحت له بأن ينطلق في عمل تاريخي دؤوب، بدأ عند اليونانيين القدامى، ثم

(٣١) جاكلين روس، المرجع السابق، ص ٣١-٣٢.

فقد قوته وإرادته لما يقارب الألف سنة، ثم عاود دورته الإنجازية من فجر النهضة، مستلهمًا كل تاريخه، بما فيه العصور الوسطى، وبنى حداثة بفتوح مذهلة قدمت للإنسان التفوق والظهور التاريخي الكبير، متخطيًا حتى أعرق الإمبراطوريات وأقواها في التاريخ. لكن في الوقت عينه، أقحمه ضمن مآسٍ غير مسبوقة، أظهرها ما ينعت بالاستعمار/ التدمير، ثم الاستشراق، والاستنزاف المبرمج لثروات الآخرين/ الأغيار.

الأبعاد التجديدية لمشروع إنتاج المفاهيم وبنائها

عند المفكر طه عبد الرحمن

الدكتورة سعدية بن دنيا*

□ مقدمة

شيّد الدكتور طه عبد الرحمن مشروعه الفكري الفلسفي انطلاقًا من تصوره الواضح للحداثة، وتمثّله الدقيق للمشاكل التي ما فتئت تطرحها مخلفاتها في الفضاء الفلسفي، فإبداعه يمتّ بصلة وثيقة لعديد المقاربات الفلسفية المعاصرة، مع أنه لا ينفك يتمايز عنها، ويقدم لها -من زاوية أخرى- مساءلة نقدية صارمة تطال مختلف الفروع والميادين المعرفية.

من أهم الأولويات التي يسعى المفكر طه عبد الرحمن إلى تحقيقها من خلال مشروعه الفكري الحضاري صناعة خطاب فلسفي متجدّد يؤصّل للحق العربي في التفلسف؛ ذلك أنه قدم جهودًا نظرية وعملية غاية في الدقة والأهمية، بحث من خلالها في أعماق التراث والمنظومة العقدية، كما طرق أبواب التاريخ والسياسة، فضلًا عن ضلوعه في المنطق وفقه اللغة.

* كاتبة وباحثة، جامعة عبدالحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، البريد الإلكتروني:
bendeniasaadia@yahoo.fr

بيد أن المشكل الذي ظل يؤرقه ويستأثر بنصيب كبير من اهتمامه هو التأسيس للحظة الاختلاف في الفكر الفلسفي المعاصر من خلال إقامة فلسفة عربية إسلامية مستقلة بذاتها. وهذا الرهان الفكري لا يتحقق في المنظور الطهائي إلا ببناء المفاهيم وبعث التجديد فيها، فما علاقة الإبداع الفلسفي بعملية بناء المفاهيم؟

□ الفلسفة الحية.. استراتيجية بناء المفاهيم

إن الهمّ الفكري الذي لطالما شغل المفكر طه عبد الرحمن وشكّل أحد أهم هواجسه الفلسفية، هو البحث عن منفذ للخروج من شرك التبعية والتقليد وإعادة الاعتبار للمنظومة الفكرية والقيمية الإسلامية، لقد بحث أولًا بأول عن الأسباب الكامنة وراء هذا التخلف، ووجد أنه يبقى في ذمة الأمة الإسلامية -بموجب ادّعاءها خصوصية إيمانية وأخلاقية- أن تُجيب عن مشكلات عصرها، وتتدارك الركب الفكري والحضاري الذي يكاد يكون بعيدًا عن مداها الفكري[١].

ومن الإشكاليات العميقة التي طرحها في هذا الصدد: «هل للأمة الإسلامية جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟»[٢]، هل «نحن في «أزمة فكرية» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضًا؟ أم نحن في «هزيمة فكرية» حلّت بنا لتخاذلنا في القيام بواجبنا..؟ أم نحن في «فراغ فكري» أتى من موت أصاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «عجز فكري» نتج عن ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟»[٣].

إن هذا التداعي والنكوص الذي أمسى يستشري في كيان الذات العربية المسلمة، إنما هو راجع، في نظر الدكتور طه عبد الرحمن، إلى الانبهار بالنموذج الفلسفي الغربي، والاعتقاد على أنه النموذج العقلاني الأوحد الجازم الذي لا يقبل النقد أو الاستبدال.

والحل -في رأيه- للتحرر من هذه التبعية الفكرية يكمن في «اليقظة الدينية-العقدية»، التي تتوافر فيها شروط التحديث والأصالة، ويحافظ من خلالها المفكر المسلم عبى قيمه وهويته الدينية، «فكيف إذن نجعل هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟»[٤].

---

(١) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥.

(٣) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣، ص٠٧.

(٤) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص٠٩.

لا سبيل في اعتقاد طه عبد الرحمن «إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدّنا بأسباب الإنتاج الفكري»[٥]، حيث إن التكامل بين شرطي التجربة الإيمانية والسلوك العقلاني هو بداية الطريق لإقامة فكر إسلامي متجدد.

إن مراد طه عبد الرحمن من هذا الاستدعاء الديني والعقلي إنما هو لسببين رئيسين: الأول «بيان كيف أن الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها»[٦]، والثاني هو التأكيد على أن الوثوب الحضاري لا يتحقق إلا بإعمال العقل وإدراك ما ينبغي التفكير فيه لبناء منظور فلسفي خاص[٧].

وهكذا يتعين لزامًا على الإنسان العربي المسلم أن يتسلح بالنظر العقلي والوقوف على أسرار القول الفلسفي[٨]، وأنّى لذلك أن يتحقق ما لم يتمكن من إبداع فلسفة خاصة ومستقلة[٩]، تنأى بذاتها عن التقليد والاجترار.

لقد اضطلع الفيلسوف طه عبد الرحمن بمهمة الدفاع وبشدة عن الحق العربي الفلسفي من مقتضى اعتقاده الراسخ بأنه «يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق»[١٠]، وهو في هذا الصدد يقول: «ونحن العرب نريد أن نكون أحرارًا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون وبشتى الدعاوى إلى أن يحولوا

---

(٥) المرجع نفسه، ص١٠.

(٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص١٨.

(٧) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨، ص ص ٢١، ٢٢.

(٨) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج٢، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩، ص ١٣.

(٩) لقد عالج هذه القضية غير واحد من المفكرين العرب والمسلمين، ومن بين هؤلاء الدكتور أبو يعرب المرزوقي الذي قدّم دراسة مهمة، بحث من خلالها عن الشروط الضرورية والكافية لإيجاد فكر فلسفي عربي بعنوان: نحو فلسفة عربية متميزة. ولمزيد من الإسهاب والتفصيل راجع: أبو يعرب المرزوقي، طيب تزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط١، ٢٠٠١، ص ٢٩ وما بعدها.

(١٠) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص٢١.

بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية»[١١]، فالفلسفة في رأيه ليست حكرًا على شعب بعينه، وإنما هي حق طبيعي ومطلب شرعي يفتح لكل الشعوب والأقوام سبل الانعتاق والتحرر الفكري.

غير أن الفلسفة لا تتمخض عنها هذه الحرية واليقظة ما لم تقترن بالتجديد والاختلاف، وفي هذا السياق يرى طه عبد الرحمن أن الإبداع الفكري والفلسفي لا يتحقق إلا ببناء مقولات فكرية وطرائق معرفية وفلسفية مؤسسة على التجذير والتأصيل[١٢]، وهو ما لم يتوفر -في أغلب الحالات- للعقلانية العربية التي مضت في استنساخ القول الفلسفي الغربي واعتمدته بحذافيره[١٣]، وتلك أهم أسباب انتكاس العقل الفلسفي العربي وانحساره.

لقد تعجب طه عبد الرحمن «كيف لأمة جاءت بغير علم واحد، وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولا فلسفيا لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلَّا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعة مردودة إلى أهلها»[١٤]، لكنه أدرك «بعد طول نظر أن شرور هذا التقليد [تقليد القول الفلسفي الغربي] لا يدفعها إلا الوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين لا عند ناقليه المقلدين»[١٥]، حيث إن اعتماد الرؤية التأصيلية وحده كفيل بإنتاج فلسفة مبدعة لا مقلدة، وتجديد الفكر الإسلامي وحل استشكالاته الفلسفية.

لأجل تحقيق هذه الغايات والمقاصد طرح المفكر طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي: «الفلسفة الحية»، الذي يروم من خلاله بيان كيف يمكن للإنسان العربي من الخروج من التيهان الفكري والوهن العقلي الذي أصاب الهوية العربية المسلمة، وهو يضع لأجل ذلك الاستراتيجية التالية:

تجديد العقل والمنهج

ضرورة وضع منهجية تمكن العقل العربي من الوقوف على مكامن الضعف في بنيته الفكرية، فلو أن المسلمين «حصلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح

(١١) المرجع نفسه، ص٢٢.
(١٢) طه عبد الرحمن روح الحداثة، مرجع سابق، ص١١.
(١٣) محمد محفوظ، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨، ص١٧٤.
(١٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص١٢.
(١٥) المرجع نفسه، ص١٣.

آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي متجدد»(١٦)، قادر على أن يبدع أنساق فلسفية نوعية ويأتي بالمختلف المتجدد.

إنتاج المفاهيم المأصولة:

لا بد من إبداع مفاهيم أصيلة، فالواقع «أن المجتمع المسلم ما لم يهتدِ إلى إبداع مفاهيمه أو إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء فلا مطمح في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه»(١٧)، فالفكر لا يقوم له مبنى ولا يستقيم له معنى ما لم ينشئ مفاهيمه ومصطلحاته الذاتية الخاصة.

ضبط المفاهيم وتدقيقها:

إن تجديد الخطاب الفلسفي الإسلامي لا يتحقق إلا بإخضاع التصورات والمقولات الفلسفية للتدقيق والمراجعة النقدية، «فأكبر مانع للابتكار الفلسفي هو تقديس القول الفلسفي الأصلي(١٨) أي الإغريقي القديم والأوروبي الحديث فقد تم التعامل مع القول الفلسفي كما لو أنه نص ديني مقدس»(١٩).

وهذا ما عمل المفكر طه عبد الرحمن على إثباته من خلال إخضاع القول الفلسفي لعمليات التطويع وإعادة البناء، وذلك لاعتقاده الجازم بأن الضبط الدقيق للمفاهيم بالإضافة إلى الكشف عن آليات إنتاجها كفيل بوضع المفهوم في عمق المشروع الفلسفي المراد بناؤه.

وهكذا نستنتج مع طه عبد الرحمن أن قوة الخطاب الفلسفي واستمراريته، إنما تكتسب بقدر إدراك العقل لما يجب التفكير فيه أولًا، وتوليده لمفاهيم فلسفية مأصولة وجديدة ثانيًا، ذلك أن التفكير الفلسفي حينما يتأسس على المفاهيم يؤسس لمنظومة مفاهيمية واصطلاحية تستخدم في إنتاج سياقات معرفية وحقول فكرية جديدة وخلاقة على الدوام، لكن ما هي الأبعاد التجديدية التي تحملها عملية رصد المفاهيم وبنائها ضمن المشروع الطاهوي؟

---

(١٦) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص١٠.

(١٧) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص١١.

(١٨) في سياق متصل يرى الدكتور أبو يعرب المرزوقي أن القول الفلسفي استعير من بيئته الأصلية وكأنه قول تام. ولمعلومات أوفى راجع: أبو يعرب المرزوقي وطيب تزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، مرجع سابق، ص١٩.

(١٩) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص١١٩.

◻ الرهان التأثيلي.. التأصيل الفلسفي لصناعة المفاهيم

يعدّ مشروع بناء المفاهيم وتجديدها من التحديات المعرفية الكبيرة التي يطرحها الفيلسوف طه عبد الرحمن ضمن مشروعه الفلسفي الحضاري، ذلك أن الرهان الحقيقي لتخليص الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي من الجمود والخمود -في اعتقاده- لا يتأتّى إلا بتجديد الموروث المفاهيمي العربي الإسلامي وتأصيله.

وهو في هذا السياق يقول: «آن الأوان لكي نخوض المعركة الاصطلاحية معركة نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي... فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح وإلا فهي تزيد عليها»[٢٠]، ومع ذلك «ما زال المتفلسف العربي لا يجرؤ لحد الآن أن يُضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره مفاهيم يصنعها من عنده»[٢١]، فالمفاهيم وحدها تفتح مغاليق الممارسة الفلسفية وتمكن العقلانية العربية الإسلامية من إنتاج التفلسف الحي.

وعليه بات من الضروري بذل الجهد الفلسفي انطلاقًا من إنشاء جهاز مفاهيمي ذاتي وخاص يضاهي الأجهزة المفاهيمية الغربية في القوة والجدارة، ويتمايز عنها جذريًا في الوقت ذاته، حيث إن «النمط المعرفي الحديث غير مناسب، إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية»[٢٢]، لما يوجد من تباين وانفصام بينه وبين النمط المعرفي الإسلامي سواء فيما يتعلّق بالأسس والمنطلقات الفكرية، أو من حيث المرجعيات العقدية والقيمية، ومن ثمة لا بد من إعادة النظر في النموذج المفاهيمي الغربي والتحرر من سطوته والتأسيس في المقابل لترسانة مفاهيمية منتجة وغير مقلدة نابعة من عمق الهوية الإسلامية.

لقد أدرك الغرب من القدم قيمة الاشتغال على المفاهيم والاعتداد بها فكريًا لصناعة الأنساق الفلسفية، ذلك أنه «ومنذ سقراط يسعى الفلاسفة إلى إتقان اللغة التي يستخدمونها، ويربطون التأمل الفلسفي بتجديد المعاني والكلمات والمفاهيم المستعملة»[٢٣]، وظل طلب المفاهيم والاجتهاد في تخريجها متواصلًا إلى اليوم، حيث إن «العالم لا يفتأ يشهد اختراع مفاهيم حضارية جديدة لا تلبث أن تسري في المجتمعات سريان النار في الهشيم منشئة بذلك فضاء اصطلاحيا كونيًّا»[٢٤].

---

(٢٠) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ٧٩.
(٢١) المرجع نفسه، ص٧٧.
(٢٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠، ص١١١.
(23) Jean-Gérard Rossi, «La philosophie analytique», L'Harmattan, Paris, 2002, P04.
(٢٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص٢٦٦.

ولكن ومع أن المفهوم هو المدخل الأساسي الذي يستطيع الفيلسوف أن يدخل بواسطته إلى الفلسفة(٢٥)، ما زال هذا الشأن الفكري مغيّبًا في الممارسة الفلسفية العربية الإسلامية، وما زال المتفلسف العربي «-وآسفاه!- يقول طه عبد الرحمن إلى حد الآن لا يجرؤ، أو بالأحرى لا يقدر على إنشاء خطاب فلسفي متميز بشأن مفاهيم لم يقم غيره من فلاسفة الغرب بالتفلسف بصددها؛ لأنه لا يتصور المشروعية الفلسفية إلا لما جاء على قانون الغرب في القول والفكر»(٢٦)، فالنموذج الفلسفي الغربي بقي مهيمنًا على الأطروحات الفكرية والعقلانية العربية، وعُدّ النموذج الأكمل والأوحد الذي يعتد به في الدراسات الفلسفية، الأمر الذي سبّب تعذّر التفلسف واستحالته.

وبناء على ذلك يرى المفكر طه عبد الرحمن أنه وجب على المتفلسف العربي المسلم إعادة النظر في النماذج المفاهيمية الغربية وإخضاعها للنقد والتمحيص، ومن ثمة الانخراط في الفضاء المفهومي الكوني؛ إذ يقول(٢٧): «لا يمكن للمجتمع المسلم أن يبقى بمنأى عن هذا الفضاء المفهومي، بل لا مفر من أن يندمج فيه إن طوعًا أو كرهًا». وبذلك تحمل المفاهيم -وفقًا للمنظور الطهائي- إمكانات تحرير وتجديد الفكر الإسلامي وإبقائه قريبًا من الدرس الفلسفي.

ولأن الابنية الفلسفية لا يتم تشييدها خارج المفاهيم، وجب استنطاق كل لفظ والقبض على كل معنى، وهو ما لا يتحقق إلا باختراق أسوار اللغة على اعتبار أنها «أحد الألغاز العظيمة في التاريخ الإنساني»(٢٨)، والمفاهيم الفلسفية، كيف لا «والمقال الفلسفي بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها، فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها»(٢٩)، ضف إلى ذلك أن «حدس الحقيقة الموضوعية لا يكون إلا بتوسطها»(٣٠)، وعليه ينبغي «الوقوف على الأسباب اللغوية التي

---

(25) Bertrand Michèle, « Le statut de la religion chez Max et Engels, éditions sociales, Paris, 1979, P38.

(٢٦) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٢٢.

(٢٧) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص٢٦٦.

(٢٨) هانز جورج غادمير، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٢.

(٢٩) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧، ص٥٧.

(30) Ernest Cassirer, «Logique des sciences de la culture», traduit de l'allemand par Jean Carro, CERF, Paris, 1991, P91.

يتوسل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها»(٣١).

وإذا كان طه عبد الرحمن يحث على الاشتغال مفاهيميًّا -بما يتوافق مع المقتضيات التداولية العربية الإسلامية- فإنه يروم من وراء هذا الاشتغال صناعة خطاب فلسفي غير مسبوق، خطاب يختلف كليًّا عن ذلك الخطاب المنقول، ذلك النظر الفلسفي الذي لا يطلب المفاهيم إلا كما طلبها غيره.

هذا يعني أنه من الضروري البحث عن طرق «الاشتغال بمفاهيم لها أسباب في مجالنا التداولي الإسلامي العربي دون أن تكون لها بالضرورة أسباب في مجالات تداولية أخرى غير عربية أو غير إسلامية»(٣٢)، وتلك ضرورة فلسفية قصوى «فما لم يستطع العربي أن يبدع المفاهيم من عنده ويبدع العلاقات فيما بينها، ويبدع صيغ الاستنتاج من هذه العلاقات التي أقامها بين هذه المفاهيم فلن يكون فيلسوفًا»(٣٣).

إن الخصوصية التي يقول بها طه عبد الرحمن في وصل عملية بناء المفاهيم وتحديد قواعد التأسيس لها بالمجال التداولي الخاص (والذي يسميه: «المأصول التداولي»)، «تجعل النظر العقلي الفلسفي يتكثر ويتنوع في كونيته»(٣٤)، وذلك لأن المتفلسف العربي الذي يشتغل على المفاهيم ضمن هذا المجال المأصول -أي المجال التداولي العربي الإسلامي- يمتلك حيازة الدراية بأسبابها التداولية، كما يكون عارفًا بأصولها الطبيعية، وهذا الأمر يتيح له ضرب الأمثلة عليها وكذا إقامة الدليل عليها وفتح آفاق توسيعها(٣٥).

ومن ثمة تكون هذه المفاهيم المأصولة منتجة ومبدعة عكس ما يتعلق بالمفاهيم المنقولة التي ترتبط بمجال تداولي مغاير للخصوصية الإسلامية، وبالتالي يبقى العمل عليها عقيما وغي ذي جدوى.

لكن على الرغم من أن «الإبداع بالمفاهيم المأصولة يكون أنسب وأوفر من الإبداع بالمفاهيم المنقولة»(٣٦)، إلا أن هناك إمكانية لاستثمار هذا النوع الأخير من المفاهيم وجعلها مفاهيم مشروعة وهذا إذا استعاض الفيلسوف عن النقل الحرفي وتميز «بالتصرف في المنقول

---

(٣١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص١١٩.

(٣٢) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للتفكير، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣٣) المرجع نفسه، ص١٥٥.

(٣٤) طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ص٤٤.

(٣٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ص ٧٨- ٧٩.

(٣٦) المرجع نفسه، ص٧٩.

الفلسفي، صورة ومحتوى، كما تميز بإنشاء الوصف الفلسفي لما قد يخالف هذا المنقول»(٣٧)، وذلك مؤداه أنه «لا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي أخذ بها المتلقي»(٣٨)، وهكذا يظهر -إذن- أنه من الضروري إحداث تعديلات وتحويرات على المفاهيم المنقولة كيما تبلغ مرحلة النضج وتصبح لها دلالة وهوية وبالتالي تمتلك الصلاحية للاستعمال والتداول.

إن الترجمة الحرفية عاجزة في جوهرها عن إعطاء المعاني المطلوبة(٣٩)، وذلك لأنها تفتقد إلى لحظة الانتماء إلى المجال التداولي الأصلي، ومن ثمة تؤدي إلى مفاهيم فارغة ومصطلحات جوفاء تفتقد إلى القوة الدلالية والضبط المنطقي، وهي من وجه آخر تتمسك بحرفية المضمون أو حرفية اللفظ(٤٠)، وبالتالي تتسبب في امتناع المضمون الفلسفي الأصلي المراد، وهذا يعني ضرورة التصرف في اللفظ كما في المضمون، وهو ما يدعوه طه عبد الرحمن بالترجمة التأصيلية.

لقد أبان المفكر طه عبد الرحمن عن أسباب الإخفاق في بناء المفاهيم الفلسفية وتخريجها بطرق تقليدية، والتي ترجع -في رأيه- أساسًا إلى اعتقاد المتفلسفة العرب بأن «القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، غير أنهم يظنون أنهم أخذوا بالعبارة»(٤١)، ذلك أن «القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة وأن عبارته تتوسل بإشارته»(٤٢)، غير أن إشارته مضمرة، ومن ثمة التبس عليهم الأمر ووقعوا في خطأ الخلط بين الجانب العباري والجانب الإشاري، وعلى هذا يوضح طه عبد الرحمن بأن إعادة الإنتاجية للمفهوم الفلسفي لا تكون إلا بالعمل انطلاقًا من أنه معنى يجتمع فيه الجانب الإشاري إلى الجانب العباري.

---

(٣٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ١، الفلسفة والترجمة، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص٣٨٦.

(٣٨) المرجع نفسه، ص٥١٠.

(39) Michel Charles, Rhétorique de la lecture, Seuil, Paris, 1977, P54.

(٤٠) يؤدي الإسقاط الحرفي للفظ إلى تطويل القول الفلسفي العربي بما يخلق نشازًا في صيغته التركيبية، كما يؤدي الإسقاط الحرفي للمضمون إلى هشاشة المفهوم الفلسفي وضعف معناه، وفي هذا الإطار يرى طه عبد الرحمن أن أسباب تعميق تقديس القول الفلسفي واستنساخه حرفيًا ترجع أساسًا إلى قدسية القرآن الكريم في المجال التداولي العربي والتي أسقطها المتفلسفة العرب على القول الفلسفي. راجع: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٤١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص١٤

(٤٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن الرهان في تأصيل المفاهيم وتخليصها من مأزق الاستنساخ الأعمى والمحاكاة الحرفية -وبلغة طه عبد الرحمن- لا يتحقق إلا بـ«القوام التأثيلي» [التأصيلي للمفهوم الفلسفي]، ويراد به تزويد الجانب الاصطلاحي من المفهوم بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، وهنا ينبّهنا طه عبد الرحمن إلى أن المفهوم الفلسفي ليس تصورًا يتمحّض فيه الجانب العباري ولا ذوقًا يتمحّض فيه الجانب الإشاري، وإنما هو معنى يجتمع فيه الجانب الإشاري إلى الجانب العباري(٤٣)، وهذا يعني أن إعادة الإبداع للمفهوم الفلسفي وإطلاق إنتاجيته لا تكون إلا بتعقب المضمون الإشاري فيه.

إن التأثيل بهذا المعنى لا يعني أكثر من الوصل بالأصل، كما يعني ترسيم حدود معينة للمجال التداولي، ينتسب إليها -دون غيرها- المفهوم الفلسفي ولا يعمل إلا داخل قواعدها التأثيلية وأطرها اللغوية. وهو ما يقتضي أن يكون واضع المفهوم الفلسفي قد أتى فعل الاصطلاح عليه (أي المفهوم) وفق مبادئ المجال التداولي الذي ينتسب إليه، «إذ يجوز ألا يكون المفهوم الفلسفي في إحدى اللغتين هو عينه في اللغة الأخرى»(٤٤).

وهكذا سواء تعلّق الأمر بإنتاج المفاهيم أو بإعادة إنتاجها، ينبغي على المشتغلين -من منظور طه عبد الرحمن- الأخذ بعين الاعتبار الفروقات الجوهرية الموجودة بين الألسن الطبيعية والمجالات التداولية، وهذا «من شأنه أن يجدد ويغني على الدوام الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تتعلق بهذه المفاهيم»(٤٥)، فمتى أدرك الفيلسوف المسلم هذه المقتضيات وصان صلته بمجاله التداولي العربي الإسلامي، انفتحت له إمكانات استثمار المفاهيم الفلسفية، وأمكن له تجاوز الأنظمة المفاهيمية الغربية، إذ إن تأصيل المفاهيم واتخاذها طابعًا كليانيًّا مرهون بتأثيلها اللغوي وسياقها التداولي الأدبي.

لكن هل هذا المجال اللغوي والدلالي المخصوص كاف وحده لتصنيع المفاهيم والارتقاء بها إلى مصاف المفاهيم الفلسفية العميقة، والخطابات الفلسفية النوعية؟

□ قوام المفاهيم.. من تأصيلية المبنى إلى قيمية المعنى

لا ينحصر العمل الفلسفي -من منظور طه عبد الرحمن- على بناء المفاهيم والمصطلحات وتأثيلها، وإنما يتعدى ذلك إلى ضرورة تضمينها قيما معينة، وذلك لاعتقاده بأن شحن المفاهيم بالقيم ضمان لاستمراريتها وبعث التجديد فيها.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(٤٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص ١٨٤.
(٤٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن المصطلح الذي يريد طه عبد الرحمن الاشتغال عليه في حقل الفكر العربي الإسلامي هو مصطلح حامل لقيمة ما، أي معتد بمنظومة القيم التي يدور في فلكها، وهو بذلك إنما يريد أن يجعل من القيمة موجهًا دلاليًّا لمعنى مصطلح أو مفهوم ما، ومسارًا من مسارات تاريخ كامن في اللغة.

إن القيم(٤٦) هي التي تضبط المفاهيم وتمنحها إمكاناتها الدائمة على التجاوز والإبداع، وبالتالي تنتشلها من الرتابة وراهنية التداول، والمفاهيم بدورها مرآة عاكسة لمنظومة القيم والمعايير التي تكونها وتؤسسها(٤٧)، ومن ثمة ينبغي أن ندرك أنه ليس هناك أي فصل في الخطاب الفلسفي بين بنائه المفاهيمي ونسقه القيمي.

إن المفهوم هو «الكلي الذي ينتظر تطويره الذي سيكون لغاية ما، يكون في الحقيقة فقط»(٤٨)، لكن وضوح هذا المفهوم لا يمكن أن يكون مضمونًا مطلقًا، إذا لم نحدد إراديًّا الأطر المعرفية والفلسفية التي تشكله وتعبر عن مقاصده، ويزيد من صعوبة ذلك أن المقال الفلسفي «لا يُظهر خفية، ولا يكشف عن مطويّه، ولا يجلو عن ألفاظه للمعاني والمعتقدات والمقاصد، ولا يميز بين مستوياته»(٤٩)، مما يستلزم فضلًا عن تأثيله اللغوي إضفاء قيم خاصة ونسق من المعايير التي تبقى لصيقة به بشكل مطلق في مختلف الأحوال التي يخضع لها.

والخطاب الفلسفي من هذا المنظور، «ليس نسقًا مغلقًا من الرموز والإشارات والدلالات، وإنما هو خطاب مثبت ومفتوح لا تنفك عنه القراءة والنقد والتواصل الفكري وتداول المفاهيم»(٥٠)، غير أنه بحاجة إلى معايير قيمية لاستنطاق شفراته واستيضاح معانيه ومن ثمة إجلاء مضامينه.

وفي هذا السياق يطرح كل من سبينوزا وكلادينوس مسألة فهم النص من وجهة نظر قيمية وأكسيولوجية، إذ يعتقدان أن «فهم النص هو فهم حقيقة النص الفلسفي، لكن لا يخلو هذا الفهم من معايير لغوية وفنية وحتى نفسية التي تحاول فك العقد المبهمة التي

---

(٤٦) يرى طه عبد الرحمن أن «القيمة» تفيد: «المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه»، أي إنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنين: استحقاق التوجه إليه واستحقاق التطبيق له. انظر: طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما معناها؟ وما حدودها؟ ، سلسلة الدروس الافتتاحية (الدرس الثالث)، جامعة القاضي عياض، مراكش: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، أكتوبر ٢٠٠١، ص١١.

(٤٧) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ص ٧٥- ٧٦.

(48) Jean Hyppolite, Logique et existence, PUF, Paris, 1961, P59.

(٤٩) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص٥٧.

(50) Hans Georg Gadamer, La philosophie herméneutique, PUF, Paris, 1996, P32.

ينطوي عليها مثل مسألة المعجزات في النص المقدس»[٥١].

ولأن الخطاب الفلسفي لا يُختبر إلا في الشغل والإنتاج[٥٢]، ينبغي تزويد المفاهيم والمصطلحات بأقصى قدر ممكن من القيم سيما المنقول منها؛ وذلك لأن «المفروض في المفاهيم المنقولة أن تكون ثمرة العمل الحاصل في مجال تداولي غي المجال العربي، فتبقى هذه المفاهيم حاملة لخصوصية هذا المجال الأجنبي.. وما لم تزُل عنها هذه الخصوصية الأجنبية وتُستبدل مكانها خصوصية المجال التداولي العربي، فإن الجمود يدخلها من كل جانب، حتى تصبح ضارة بغيرها من المفاهيم غير المنقولة، فضلًا عن أنها تورث المتفلسف العربي روح التقليد والتبعية، لذا يحتاج هذا المتفلسف إلى تزويدها بالقيم التي تنقل إليها الصبغة العملية لمجاله التداولي»[٥٣]. وبهذا يتبدى أن إعادة الاستقلالية والإنتاج للمفاهيم لا تقتصر على «القوام التأثيلي» وإنما تتعداه إلى «القوام القيمي»[٥٤] الذي يجعلها معدة للاستثمار وتمتلك الجاهزية للإنتاج والإبداع.

وفي هذا السياق يؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة اعتماد «خطة التقويم» التي من شأنها أن تزيد فرص الإبداع الفلسفي، وهو يقول في هذا الصدد: «خطة التقويم التي تعتمدها القومة الفلسفية العربية تقتضي الجمع بين هذين المعنيين: «إزالة الاعوجاج» و«التزود بالقيم»، ونصوغ مضمون الخطة على الشكل الآتي: لِنعملْ على أن تتمتع المفاهيم بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه العملية»[٥٥]، وعليه فإن القوام [التأثيلي-القيمي] هو الذي يفضي إلى تأصيل وإنماء الموروث المفاهيمي العربي الإسلامي.

وتأسيسًا على ما سبق يجب تحري الفروقات الجوهرية الموجودة بين الأنساق القيمية والمنظومات المفاهيمية، والأخذ بعين الاعتبار أن القيم لا تشكل نسقًا مكتملًا ولا نظامًا

---

(51) Vattimo Giani, La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique de la culture postmoderne, Pris, seuil, 1987, P32.

(٥٢) رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٩، ص٨٧.

(٥٣) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ص ٧٤ - ٧٥.

(٥٤) القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي -كما سبق وأن وضّحنا- هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، أما القوام المقصود في هذا المقام فهو عبارة عن مجموعة القيم التي تمد الفيلسوف العربي بالهمة والفكرة القادرتين على مواجهة القيم الغربية ولهذا آثرنا استخدام: «القوام القيمي». ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص١٢٩. وطه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص٨٠.

(٥٥) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص ٧٤.

متجانسًا، إذ قد يعتمد النسق الواحد على قيم متعارضة ومتناقضة، والتي تتغيّر حسب الأزمنة والأمكنة الاجتماعية، ومنه ينبغي الاحتراز والحذر عند نقل المفاهيم الفلسفية من فضاء مفهومي إلى آخر، وإحكام الصلة بين هذه المفاهيم وطابعها القيمي وسياقها التداولي، لكن ما هي القيم التي من المفروض أن يحملها المفهوم ويتقوم بوجودها؟ ولماذا؟

□ القيم العقدية والأخلاقية(٥٦)

يضع المفكر طه عبد الرحمن مستوى العقيدة الدينية على رأس كل المستويات التي تورث الاستقلال للفلسفة الإسلامية، وتمكنها من إبداع حقائق وطرائق لم يسبق لغيرها من الفلسفات أن توصّلت إليها. وهو في ذلك يقول: «إن الإسلام دين يعمّ المجتمع العالمي كله كما يعمّ التاريخ الإنساني كله»(٥٧)، وخلاصة ذلك أن التفلسف السليم لا يتم إلا انطلاقًا من التسلّح بأدوات إسلامية محضة والاعتداد بالقيم الدالة على الخصوصية الإسلامية.

غير أن هذا الثراء الحقيقي للتفلسف لا يتكشف إلا من خلال إقامة فلسفة مستوحاة من عمق الأخلاق الإسلامية، وهذا لما تُوفره المنظومة القيمية من فرض للإسهام «في تجديد الفكر الديني الإسلامي، مما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها»(٥٨).

حيث إن الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، كما أن القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، ضف إلى ذلك أن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعًا للأخلاق(٥٩)، وهو ما يستلزم -على وجه الخصوص- «وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة»(٦٠)، وقصارى القول أنه يُشترط في الفلسفة الإسلامية حتى تكون عميقة وفاعلة أن تكون مؤسسة على الأخلاق الإسلامية الموصولة بأسباب الدين الإسلامي الحنيف.

---

(٥٦) يؤكد طه عبد الرحمن على أن الأخلاق في أصولها مصدرها الدين، فيُحدث منها العقل بإحدى آلياته الاستدلالية فروعًا. (راجع: طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، مرجع سابق، ص٣٧). ولذلك آثرنا ربط النسق العقدي الإسلامي بالنظام القيمي الأخلاقي في سياق حديثنا عن القيم التي يُشحن بها المفهوم الفلسفي.

(٥٧) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٥٣.

(٥٨) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص١٧١.

(٥٩) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص ١٥، ١٦.

(٦٠) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص١٧١.

ولأن الفلسفة لا تعبر عن نفسها إلا في لغة المفهوم، يرى طه عبد الرحمن أن أقرب الطرق التي توصل إلى الإبداع الفلسفي هو إنتاج المفاهيم التي لها أسباب في مجالنا التداولي الإسلامي العربي(٦١)، و«تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة»(٦٢)، وهو ما يؤدي إلى صناعة مفاهيم تتوافق مع خصوصية النسق العقدي والقيمي الإسلامي ومن ثمة تحصين الخطاب الفلسفي ضد الاستحالة والاستنفاذ.

وبهذا المعنى، فإن «الفيلسوف المسلم، متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، تزوّد من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي يتضمنها هذا المجال»(٦٣)، وبالتالي لا يُجبر على تلقي المفاهيم المخترعة من غيره، وإنما يكون معترضًا عليها وفاعلًا في مضامينها، سيما مع ما تُوفره اللغة العربية من إمكانات لاستشكال المفاهيم وتأثيلها(٦٤)، وذاك هو الغرض المطلوب فتكون الفلسفة الإسلامية ذات تحصيل ذاتي بهويتها العقدية المخصوصة ونظامها القيمي المحدد.

القيم التاريخية

إن التاريخ بوصفه حاملًا قيميًّا، ديمنته الحفاظ على الموروث الفلسفي المفاهيمي، من أفكار ومصطلحات، موجّه أساسي لصوغ المفاهيم وتحديدها؛ وذلك لأن «التاريخ يقصي اللاعقلاني»(٦٥)، كما أن ربط القول الفلسفي بشروطه التاريخية «نسبة محددة لأمة من الأمم ولحضارتها وعبارة عن أخص خصوصياتها، أعني مقومات هويتها»(٦٦)، وبهذا تُطرح ضرورة ربط القيم بإطارها التاريخي الذي تتحرك فيه، ومن ثمة شحن المفاهيم الفلسفية بهذه الأطر والقيم.

وعليه ينبغي «وضع أفكار العقل والمعرفة والفلسفة على التوالي في منظور تاريخي»(٦٧)، وهو ما يعني عمليًّا أن يكون «المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله

---

(٦١) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٥٠.

(٦٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص٥٠.

(٦٣) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٥٠.

(٦٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص٢٦٦، ٢٦٧. وانظر أيضا: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص١٤٥.

(65) Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, 1955, P33.

(٦٦) أبو يعرب المرزوقي وطيب تزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، مرجع سابق، ص٢٢.

(٦٧) ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩، ص٥٨.

هذا اللفظ»[٦٨]، مما يجعل الباحث مطالبًا بقراءة التراث والإصغاء إلى رموزه وحكاياه، وكذا استدعاء حزمة من الخبرات الماضية والتجارب التاريخية لإحداث حركة نقل جذرية قابلة لتوليد مفاهيم ذات أبعاد ومضامين جديدة.

وفي هذا المنحى يؤكد المفكر طه عبد الرحمن على ضرورة «التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها»[٦٩]، شريطة أن يكون التوسل فيه بأدوات «مأصولة» ولا يُصار إلى تقويمه بأدوات منقولة[٧٠]، كما يدعو من جهة أخرى إلى الاغتراف مما هو حداثي، حيث إن المفاهيم التي ينشدها «فيها المأخوذ من التراث بقدر ما فيها المأخوذ من الحداثة، إذ كنا واثقين -الكلام لطه عبد الرحمن- بأن المفهوم الفلسفي الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا لا يمكن أن يثمر ولا بالأحرى أن يبدع؛ لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولًا بالزمان الماضي لأصله»[٧١]، ويحمل في الوقت ذاته عينًا من حاضره، وهو ما لا يتحقق إلا في سياق الممارسة الفلسفية التي تربط مقاصد المفهوم الفلسفي بإطاره المعرفي والتاريخي.

إن الاهتمام بتاريخية المفاهيم «ومعرفة السياق التاريخي والظروف الزمكانية التي نشأت فيه تلك المفاهيم يعدّ عملًا واعيًا وذا فائدة عميقة، لإدراك مدى تطور حركة المفاهيم في الإطار المعرفي العربي والإسلامي»[٧٢].

أما إغفال تاريخية المفاهيم، فيؤدي إلى اجتثاث المفاهيم الغربية وانتزاعها من سياقها المعرفي الغربي ومن ثمة محاولة تبيئتها عنوة مع إغفال حركة تطورها الطبيعية وسياقها الاجتماعي والحضاري، وهكذا فإن تأصيل المفاهيم وصنع مصطلحات لا صِنوَ لها لا يتم إلَّا على قاعدة الهوية التاريخية، والأخذ في الحسبان سياقات المنظومة التاريخية ورموزها.

ولهذا كله -يجزم طه عبد الرحمن- بالقول: إنه «لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي في قوله الفلسفي بهذه الأزمان الثلاثة.. فيحمله مفهومه أثرًا من ماضيه ويحمل تعريفه عينًا من حاضره، ويحمل دليله أفقًا من مسقبل»[٧٣]، ذلك أن «الفلسفة بقدر

---

(٦٨) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٤٢.

(٦٩) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص١٩.

(٧٠) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤، ص١٢.

(٧١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ٢، مرجع سابق، ص١٦.

(٧٢) محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٧٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة٢، مرجع سابق، ص١٦.

ما ترجع إلى أصولها النهائية، فإنها تتعلّق بماهيتها»(٧٤)، وما المفهوم إذاك إلا تحديد للهوية العربية الإسلامية بعناصرها القيمية والحضارية، وتفعيل لدورها الفكري في التأسيس الفلسفي.

منطق القيم

إن توليد المفاهيم الجديدة يحتاج إلى التدليل والتبرير، وهذا ما يوفره المناطقة الذين «لا يفلتون من هذه القاعدة، يحاججون لتبرير إبداعهم لمفاهيم جديدة، رمزيات جديدة، للبرهنة والدفاع عن نظرية ما»(٧٥).

وهم يعمدون إلى هذه المحاججة لا لأنهم مختلفون في وجهات النظر التي يتبنّونها، وفي الدرجات المختلفة لقيمهم فقط، ولكن لأن المفاهيم والمصطلحات لا تحمل نفس الدلالة أو تعريفا موحدًا، حتى إن المضمون الفلسفي «ليتقلب في أحوال فيكون في نهاية النص غيره في بدايته»(٧٦)، ولأن الفكر يريد أن ينتج شيئًا مفيدًا ويكتسب قوة في الإبداع ماثلة، يتعيّن عليه صعود الطريق الذي ينزله العلم حيث في أسفله يقيم المنطق الذي يضيف إلى الوظائف العلمية وظائف منطقية يُنتظر منها أن تشكّل طبقة جديدة من المفاهيم(٧٧).

إن المنطق نفسه يترك المفهومات الفلسفية تولد من جديد(٧٨)، وفي هذا الإطار يلح طه عبد الرحمن على أن تزدوج «الفلسفة بالمنطق، باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها»(٧٩).

وتوظيف هذه الفعالية المنطقية منوط بتوسيع النظر حول المفاهيم والبحث في قيمتها لأن المنطق «هو أدق العلوم قاطبة، إذ ليس في العلوم ما بلغ مبلغه في ضبط موضوعه ولا في تقنين منهجه»(٨٠)، فبواسطة الأداء المنطقي تتحدّد الدلالات المفهومية وقواعد التقويم

---

(٧٤) إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٠٤.

(75) Pierre Oléron, L'argumentation, PUF, Paris, 1983, P35.

(٧٦) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٧٧) جيل دولوز وفيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة: جورج سعدا، بيروت-باريس: دار عويدات الدولية، ١٩٩٣، ص١٤٥.

(٧٨) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٧٩) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص١٧.

(٨٠) المرجع نفسه، ص٨٥.

المفهومي، كما يتحقّق التحليل المنطقي للعبارات والبناءات اللغوية(٨١)، وفي هذا المستوى يكون المفهوم الفلسفي أمام محاكمة عقلية صارمة، تراجع أحكامه ومعانيه، وتدقق مضامينه وأفكاره.

«إن العقلانية غالبًا ما تأخذ بفكرة أن ما ليس منطقيًّا لا بد أن يكون مزيّفًا وأنه لا يمكن أن تقوم له قائمة»(٨٢)، ومن ثمة ينبغي شحذ كل الأدوات العقلية والآليات المنطقية المناسبة التي توسع من أفق صناعة المفاهيم وبناء دلالاتها المأصولة.

وفي صميم هذا الطرح يبين طه عبد الرحمن، بوضوح وبدقة، الطريقة التي يتبعها في وضع مفاهيمه(٨٣) وصوغ أحكامه، حيث أنه يعتمد على قاعدتين منهجيتين نقديتين تثبتان بالنقد والدليل صحة أو فساد المفاهيم [النقد الإثباتي-النقد الإبطالي]، وذلك من أجل اختبار وضعها المنطقي، وتحديد المأصول من المنقول، وبناء على ذلك يتحدد إنتاجها في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال(٨٤)، وكل واحدة منها تفيد في تبديد الغموض والضبابية عنها وفي استخراج النتائج المثمرة منها.

وبهذا يتضح أن نجاح «خطة التقويم» التي توجب حفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية وبين القيم التي توجه العمل في المجال التداولي الخاص، لا يتحقق إلا بتفعيل الآليات المنطقية والقواعد الاستدلالية التي تؤدي إلى تأسيس فلسفي ممنهج ومضبوط للمفاهيم والمصطلحات وتمنحها المناعة العقلية المقصودة والوظيفة الحجاجية المطلوبة في نطاق الخطاب الفلسفي حتى تحوز قوامها المتآلف ونظامها المتسق وتصبح قادرة على الأداء الفلسفي.

إذن، ومن خلال ما تقدم، نجد أن بناء المفاهيم وتكوينها -عند طه عبد الرحمن- محكوم بجملة من القيم والمعايير التي تندغم وظيفيًّا عبر التوافق الموجود بين القوام القيمي المستند إلى المنظومة العقدية والأخلاقية والأصول التاريخية التراثية والقوام التأثيلي القائم

---

(٨١) طه عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٣، ص٢٧ وص٤٢.

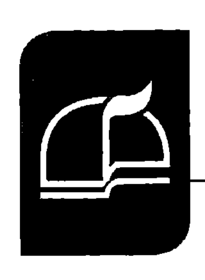
(٨٢) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة: عز الدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط١، ٢٠٠١، ص١٢٩.

(٨٣) لقد خالف المفكر طه عبد الرحمن عادة التقليد السائدة وأبدع مفاهيم إجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي، مثل: «التداول»، «التقريب التداولي».. إلخ قاصدًا استثمارها في توصيف وتحليل الآليات المنطقية والأدوات المنهجية التي استعملها علماء المسلمين في إنشاء هذا التراث. [طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص٣].

(٨٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ص١٣-١٤.

أساسًا على الاستثمار اللغوي والضبط المنطقي، وفي هذا المنحى بالذات تتخذ المفاهيم عمقها الفلسفي ويصبح «المفهوم: «هوية»، وبأدق تعبير «هوية كونية» تعبر عن خصائص الفكر العربي الإسلامي وتتفاعل مع تطورات الواقع المعاصر.

إن إشكالية المصطلح لدى المفكر طه عبد الرحمن هي إشكالية نابعة من هاجس حضاري وتاريخي، وليست مجرد بحث نظري يبحث عن معادلات في المعنى والدلالة مع الإنتاج الاصطلاحي والمفاهيمي للفكر العربي، فطه عبد الرحمن لم يكتفِ بقبول المفاهيم والتسليم بها، وإنما اشتغل عليها وبها في فهم وتأويل التراث العربي الإسلامي وأبدع مفاهيم جديدة، وهو بذلك أحد الشخصيات الفلسفية المهمة جدًّا في الفكر العربي الإسلامي، التي ما زالت بحاجة إلى المزيد من التدارس والتقصي.



سلطة وسائل الإعلام في السياسة

الدكتور يامين بودهان*

□ مقدمة

إن السلطة التواصلية لوسائط الإعلام الجديدة أبلغ من أي خطاب تواصلي آخر، إذ تسرّبت الصور والرسائل الإعلامية بمختلف أشكالها وأصنافها إلى جميع مفاصل الحياة، فلم يبقَ هناك فضاء حياتي إلا «وغوته»، حيث ينغمس الأفراد في علاقات تفاعلية مع الآخرين.

إن الأفراد مرتبطون أشد الارتباط بوسائط الاتصال، ولا نتصور في الوقت الراهن منزلًا دون تلفاز، ولا فردًا دون هاتف نقّال أو حساب أو صفحة شخصية على صفحات التواصل الاجتماعي، كالفيسبوك، تويتر، واتساب....

لقد غوت الرسائل والصور والفيديوهات حيوات الناس وغزتها، وأصبح الناس لا يقدرون على العيش بمعزل عن التكنولوجيات الحديثة التي تمكّنهم من تلقي آلاف الصور والرسائل والمنشورات والتغريدات ومشاهدتها من مصادرها المتعددة عبر أدوات الإعلام الجديد.

* قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف ٢ - الجزائر.

لقد أحدثت هذه الوسائط الجديدة انقلابًا أيضًا على المستوى المفاهيمي للإعلام، إذ أوجدت ممارسات اتصالية جديدة لم تكن موجودة من قبل، وأثرت معاجم وقواميس علم الإعلام بمصطلحات جديدة «كالافتراضية، المواطن الصحفي، المدونة، الصحيفة الإلكترونية، الجمهور المتفاعل النشط»، إذ اختفت بالفعل الحدود الفاصلة بين المرسل والمستقبل، وأصبح كل جمهور الإنترنت منتِجًا للمادة الإعلامية المقدَّمة، وهو ما أطلق عليه خبراء علماء الاتصال بـ«ظاهرة المواطن الصحفي»، أو «ظاهرة الإعلام التشاركي».

□ أيديولوجية الاتصال ضمن بيئة الإعلام الاجتماعي

بدا واضحًا أن وسائل الاتصال الحديثة تغلغلت بشدة داخل المجتمعات المعاصرة، إذ أدّت بالأفراد والجماعات إلى الانخراط بشدة في منظومة الاتصال الجديدة، لحد جعلهم يتشاركون في تكوين جماعات افتراضية تفاعلية جعلوها بديلًا وتعويضًا عن جماعات الأهل والأصدقاء، بل حدا الأمر بالكثير منهم إلى استخدام هذه الوسائل إلى درجة الإفراط والإدمان، فلم يعد بمقدورهم الاستغناء عنها أو العيش بعيدًا عنها.

هل غدت فعلًا وسائل الاتصال الجديدة أدوات لإقامة الديمقراطية الحديثة على حد وصف دينيس ماكويل؟

وهل عوّضت الأيديولوجية الاتصالية الأيديولوجيات السابقة التي عجزت عن إيجاد التوافق الاجتماعي؟

وهل تُعد هذه الوسائل بحق ملاذًا جديدًا حسب تعبير فيليب بروتون؟

وما مدى فاعلية هذه التكنولوجيات على إحداث التفاهم والتواصل بين الأفراد في ظل تعاظم ما يسمى بالاتصال ضمن الفضاء العمومي، وتسرب أيديولوجيته والقيم التي تحمّلها وتبشر بها إلى المؤسسات المجتمعية مهما كانت طبيعتها؟

هذه الأسئلة يثيرها الباحثون في الاتصال وكل المهتمين بقضاياه ومسائله، وبالطبع سيجيب هذا المقال عن بعض هذه التساؤلات محاولًا تلخيص وعرض بعض التحولات المهمة التي أفرزتها وسائل الإعلام والاتصال، وأحدثت ثورة وانقلابًا في المحيط السياسي للفرد المعاصر على حد تعبير مارشال ماكلوهان.

يستهدف هذا المقال إبراز الدور الذي تلعبه وسائل الاتصال الجديدة في الحياة السياسية للأفراد والمجتمعات، إذ يستعرض مختلف الأنماط الاتصالية السياسية الجديدة التي ظهرت، كما يحاول سبر أغوار كثير من قضايا وتحولات الاتصال السياسي المعاصر،

التي تمسّ بشكل مباشر حياة الأفراد في العالم بصورة عامة وفي المنطقة العربية بشكل أخص.

□ وظيفة الاتصال داخل الأنساق السياسية

تعدّ وسائل الإعلام من صحافة مكتوبة ومسموعة ومرئية من أهم قنوات بثّ ونشر وتوصيل المعلومات والآراء والمواقف المتبادلة بين «الحكام والمحكومين» في إطار عملية الاتصال السياسي، ولها دور فاعل في تنشيط هذه العملية، إذ إن المناقشات والمواقف الخاصة حول المسائل السياسية تأخذ مؤشراتها من عرض وسائل الإعلام لهذه المسائل، فهي إلى جانب تأثيرها على الآراء السياسية للفرد تؤثر في الطريقة التي تدار بها السياسة، وعلى تنظيم نشاطاتها الرئيسية.

وانتقال الرسائل ذات المضامين السياسية يعدّ من أشد أنواع الاتصال حيوية وفاعلية في المجتمع، إذ يجمع بين طرفين هما أساس المجتمع وقاعدته الحاكم والمحكوم، أي المواطنين والسلطة السياسية الحاكمة، فيكون الاتصال بين هذين الطرفين تلاقيًا يحقق تبادلًا للرسائل بينهما مباشرة للتأثير في سلوك بعضهما، وموضوعه هو تحويل وتبديل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات سياسية.

أكد مارتن لينسكي (Martin Linsky) في دراسة أجراها برفقة مساعديه وتحت رعاية جامعة هارفرد للصحافة والعلوم السياسية والسياسة العامة، أن أجرى مقابلات مطولة مع عشرين من واضعي السياسة، وستة عشر صحفيًّا في الولايات المتحدة الأمريكية، ممن أشار إليهم نظراؤهم بأنهم كانوا ناجحين على نحو متميز، بغرض اكتشاف آرائهم عن التفاعل بين الحكومة والصحافة فيما يتعلّق بوضع السياسة، «إن الممارسة الفعالة للحكم تتطلب من واضعي السياسة أن يفهموا كيف تعمل وسائط الإعلام ليتمكّنوا من استخدام نفوذها لتعزيز الأهداف العامة للسياسة، وإذا ما أخفقوا في أخذ الجوانب الاتصالية للسياسة بعين الاعتبار، أو إذا أساؤوا إدارتها تزيد احتمالات فشل السياسة»[١].

فليس غريبًا أن تقرن اليوم النظم الديموقراطية بإعلام المواطنين، وبالتالي فإنه من التناقض أن تكون المعارف التي لا يمكن إيصالها إلى المواطنين هي تلك التي يستحوذ عليها الحكام[٢].

---

(١) مارتن لينسكي، كيف يتعامل واضعو السياسة مع الصحافة، دوريس إيه جريبر، سلطة وسائل الإعلام في السياسة، عمان: دار البشير، ١٩٩٩، ص ٤٨٠.

(2) Bardeau Georges, Traité de science politique, Tome 3, La Dynamique politique, 2 eme, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, édition, 1968, p 249.

أما إذا حدث العكس، فإن النتيجة المحتملة هي غياب ثقة المواطن في الحاكم، وإصداره لأحكام عشوائية، وقيامه بتصرفات مرتجلة، نتيجة غياب المعلومات التي قد تنير له الطريق، وتساعده في تحديد مصيره بعد دراية تامة بالخلفيات.

والإعلام ليس مجرد إمكانية أو قدرة يتوفر عليها الحكام، وإنما هو أمانة وواجب في أعناقهم، لأنه ضمان للسير الحسن للآلة الحكومية، فعملية نقل المعلومات هي سلطة، واستئثار فئات معينة بحق الوصول إليها ، أو التعامل معها، يمثّل نوعًا خطيرًا من السلطة.

لهذا نرى كيف أن أكثر القرارات المتعلقة بحق الاتصال والإعلام أصبحت أكثر اصطباغًا بالطابع السياسي، خاصة وأن المعرفة والحصول على المعلومات كما يقول أحمد بدر تعتبر أحد أسباب الأمن ومن مقومات الحرية[٣].

غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن الاتصال ذا الاتجاهين بين النظام السياسي والمحكومين يتطلب تبادلًا يقوم على الأقل على تكافؤ تقريبي ونسبي في العلاقة بين طرفي الاتصال، وهذا ما يؤكده هربرت شيلر (Herbert Schiller) الذي يرى أن التدفق ذي الاتجاهين لا يمكن أن يحدث في حالة غياب توازن أساسي (اقتصادي، سياسي، عرقي، أو غير ذلك من الجانبين)، فإذا كانت هناك عوامل تضعف أو تقضي على التكافؤ في التبادل، فإن التدفق المتبادل ثنائي الاتجاه ينقلب في الحال إلى قناة تضليلية أو استغلالية أحادية التوجيه[٤].

تقوم وسائل الإعلام بحركتين متعاكستي الاتجاه ومتكاملتين في الوقت نفسه في عملية الاتصال السياسي بين الحاكم والمحكوم، فهي من جهة تنقل المدخلات، عندما تجعل الحكام يستعلمون عن حالة المجتمع، وتحمل إليهم مختلف المواقف والمطالب والآراء والمظالم التي يعبّر عنها المجتمع والجماعات الاجتماعية التي يحتويها، كما أنها تقوم في الجهة المقابلة بنقل المخرجات إلى المواطنين، حيث تكون خير قناة يعتمد عليها الحكام في التعريف بنواياهم لدى المواطنين، وشرح سياساتهم وتبرير قراراتهم.

على هذا يمكن اعتبار الصحافة إما ضغطًا أو عونًا للسلطة، ففي الحركة ذات الاتجاه الصاعد، من القاعدة إلى القمة تكون الصحافة بمثابة أداة ضغط، وتتحرك كما لو أنها جماعة ضغط، على الرغم من أنها تعبر عن رأي الشعب في واقع الأمر، أما الحركة ذات الاتجاه

---

(٣) أحمد بدر، الاتصال بالجماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢، ص ٢٤٥.

(٤) هربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، ط ٢، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والإعلام والفنون، ١٩٩٩، ص١٥٤.

النازل، من القمة إلى القاعدة، فتكون الصحافة فيها بمثابة عميل أو تكون للسلطة والتزامها بالمعلومات التي تفيد بها السلطة.

يقول هربرت شيلر في هذا السياق: «للحكومة سبب مشروع لنقل المعلومات إلى الجمهور حول نشاطاتها، كما أن الجمهور في أمس الحاجة لأن يتم إعلامه بكل ما يتعلق بهذه المسائل»(٥).

عند الحديث عن هذه الحركية الاتصالية النازلة ينبغي أن نركز على قضية وجوب إعلام الحاكم للمحكوم قبل مطالبته بالطاعة، ولعل هذا التركيز يندرج ضمن السعي لتوفير أفضل ظروف للمشاركة في عملية صنع القرار، ذلك أن أصل المشاركة وجوهرها يتمثل في المعلومات، كما يسمح توفر المعلومات لدى الجميع بتوفير عنصر الجدل الذي أعطاه جون سوير نغن أهمية بالغة، إذ أكد أنه من دون الجدل لا يمكن أن يكون هناك نقاش.

لا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية، ومن أجل إجراء نقاش ذي معنى، لا يكفي للشعب أن يستيقظ، ولكن أن يعلم، ويمكن لهذا أن يحدث فقط عندما تطرح كافة الحقائق على مائدة البحث، ويتم بثّ وجهات النظر بالكامل، وأقر بأن هذه هي مسؤولية كافة الصحفيين القصوى(٦).

يعطي كل من ألموند (Almond) وكوليمان (Coleman) مكانة خاصة للاتصال في النظام السياسي، إذ يفضلون وظيفة الاتصال على الوظائف الأخرى لهذا النظام، ويؤكدون على كونها وظيفة مستقلة وتسمح بتحديد طابع سير النسق السياسي، وهو (بمعنى الاتصال) العنصر السياسي الذي يسمح للنسق السياسي بتحقيق وإنجاز نفسه، ودون الاتصال فعلًا فإن الوظائف الأخرى للنسق لا تكتمل.

وتتوقف وظيفة الاتصال داخل الأنساق السياسية على بنيات الاتصال وأساليب استكمال وظيفة الاتصال، بحيث يمكن أن تكون أساليب الاتصال السياسي تستجيب للخصائص التالية: إذ يمكن أن تكون الرسالة بارزة أو ضمنية، ويمكن أن تكون خصوصية موجهة إلى جزء فقط من المحكومين، أو عامة موجهة إلى جميع المحكومين.

إن أسمى هدف يسعى النظام السياسي لتحقيقه هو تحقيق التوازن، إما بين المتطلبات الداخلية أو الخارجية، أو التوازن بين الأنظمة الفرعية، و التوازن المركزي الذي ينشده هو

---

(٥) نفس المرجع، ص ٦٣.

(6) Jean-Marie Cotteret ,Gouvernants gouvernés: ou la communication politique. Paris, Puf, pp 99 - 100.

الاتفاق بين الحكام والمحكومين، وهذا الاتفاق يشرح لماذا الإجراءات المتبعة من طرف النظام السياسي هي واضحة ومقبولة من طرف المجتمع، أي يبرر شرعية هذا النظام، الذي يعتمد -وفي جانب كبير- على الاتصال.

وحين ينتج الاتفاق بين الحكام والمحكومين -كما يؤكد جون ماري كوتري- فإن الاتصال قد نجح، وفي حالة العكس إن وظيفة الاتصال قد فشلت لأنها لم تسمح للنظام السياسي بالتأقلم مع متطلبات المحكومين[٧].

وإذا ما فرض الحكام أيضًا قراراتهم بالقوة، فإن الاتصال هنا لا يعمل جيدًا؛ لأنه لم يسمح بتقبُّل القرارات، وفي هذه الحالة تظهر الدعاية كوسيلة اتصالية.

وعلى كلٍّ فوجود قانون (Code) مشترك هو الذي يسمح بالاتصال بين الحكام والمحكومين، ودون قانون فإنه لن يكون هناك اتصال...

فهكذا يضمن الاتصال السياسي وظيفة التلاحم (Adéquation) بين طرفي الاتصال، وبعبارة أخرى فإن الحكام عليهم أن يكونوا هدف طلبات وتمنيات المحكومين، وهؤلاء عليهم تقبُّل القرارات المزعجة أو الإكراهية المتخذة من طرف الحكام، وهذا التقارب يتحقق بتبادل الرسائل من الحكام إلى المحكومين، ولكن أيضًا من المحكومين إلى الحكام[٨].

وبالتأكيد فالمجتمعات الحديثة في حاجة حيوية لإروائها بالمعلومات، ليس فقط كما أشرنا لمجموع المحكومين، ولكن أيضًا بالنسبة للذين يحكمونهم.

انطلاقًا من وجهة النظر هذه يمكن اعتبار الصحافة ليس فقط عنصرًا بسيطًا وهامشيًّا للنظام، وليس فقط شريكًا حقيقيًّا ومستقرًا له كأحد الأجهزة الأيديولوجية كما يقول ألتوسير (Althusser)، ولكن كنظام مستقل ومعقد، «ألم تُدعى بالسلطة الرابعة؟» التي تغذي بالمعلومات النخبة الحاكمة، وكذا مجمل المواطنين[٩].

النتيجة أن الاتصال السياسي يضمن انسجام العلاقة بين الحكام والمحكومين، وبالتالي تحقيق توازن النظام الاجتماعي ككل، وهذا ما سيبرر بالتأكيد شرعية النظام السياسي، ويجعل قراراته مقبولة ومطاعة من طرف الجميع[١٠].

---

(7) IBID, p 112.

(8) IBID.

(9) Gérard Leclere, La Société de l'information: Une approche sociologique et critique (France:Puf, 1999), pp 175 - 176.

(10) Jean-Marie Cotteret, op.cit, p94.

أما في حالة عدم الانسجام بين الطرفين، أي لا يتوفر عنصر تبادل المعلومات بينهما، فإن الاتصال هنا لا يعمل جيدًا، لذلك سيسعى الحكام إلى فرض قراراتهم بالقوة، وفي هذه الحالة فإنهم سيلجؤون إلى طريقة الدعاية، أو إلى أسلوب الاتصال الإقناعي، أي توظيف الضغط والقوة، أو استخدام أسلوب الاستمالة والمراوغة(١١).

حتمًا إذا ما شوهت الوظيفة الانسجامية للاتصال السياسي، وأصبحت المراوغة والضغط هي السائدة، فإن النظام السياسي بذلك يكون نظامًا استبداديًّا أو ديكتاتوريًّا لا يفتح المجال لحرية التعبير والرأي، على النقيض من النظام الديموقراطي الذي يرتكز على مبدأ أساسي ولا محيد عنه، وهو حرية الرأي والاتصال.

لهذا ينبغي على النظام السياسي أن يترك قنوات الاتصال مفتوحة بينه وبين المحكومين، «وذلك بضرورة التركيز على وسائل الإعلام، وأن ترفع الوصاية عن القارئ أو المستمع أو المشاهد، ولتترك له حرية الوصول إلى الرأي بنفسه، وأن تتَّجه الصحافة للتركيز على دائرة المشاركة السياسية، وأن تمنح لها استقلالية كاملة عن الحكومات (ملكية، إدارة، وتوجُّهًا)، بحيث تمارس دورها النقابي على السلطة لصالح الرأي العام»(١٢).

حينها سيكون للصحافة دورها الريادي في توطيد علاقات الاتصال بين الحكام والمحكومين، كوسيط ناقل للمعلومات، وسيحسب لها حساب كوظيفة أساسية من وظائف النظام السياسي كما أكد ذلك غابرييل ألموند.

وفي السياق نفسه قال فرانك كاربنتر (Frank Carpanter) عن الصحافة: إنه يوجد في واشنطن في الولايات المتحـدة الأمريكية مجلسين (deux congrès)، أحدهما هي غرفة النواب، أو مجلس الشيوخ (Sénat)، والأخرى هي موجودة في أروقة المجلس، إنها كونغرس الصحافة(١٣).

فالصحافة إذن هي رهان سياسي (Enjeu politique) بالنسـبة للسياسيين، وهذا تبيّنه مساعي النظام السياسي لاحتوائها والسيطرة عليها، وتوجيهها وفق ما يخدم توجهات وأغراض هذا النظام، فهو مثلًا يسعى إلى احتكار مجال السمعي والبصري، ويجعله غير حر،

---

(11) Jacques Gestlé, La communication politique. France: Presse universitaire de France, 1992, p 06.

(١٢) بسيوني حمادة إبراهيم، استخدام وسائل الإعلام في السياسة، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥، ص٤٨.

(13) Tom Bether, «La Diffusion de l'information», Mal Dettinger, Le rôle des médias. USA: Agence d'information des états unies, sans date d'édition, p12.

إلا في الحالات التي يمنح فيها التراخيص(١٤).

وفي نظر السياسيين أن الخبر أو التعليق أو أي نوع صحفي آخر في التلفزيون، أو حتى في الإذاعة له تأثير واسع، ويمكن أن يهدّد كيان النظام السياسي، في الوقت الذي يمكن أن يدعمه ويثبت وجوده إذا وظف لصالحه، وهذا ما يقال عن مقال أو افتتاحية في جريدة، ولو أن تأثيره يأتي في درجة أقل من التلفزيون أو الإذاعة.

ومن ثم فوسائل الإعلام هي حاجة أساسية للنظام السياسي، ويمكننا أن نقول: إنه للنظام السياسي كسريان الدم بالنسبة لجسم الإنسان(١٥). من جانب آخر فتبادل المعلومات والاتصال بين الحكام والمحكومين في إطار النظام السياسي يخدم الصالح العمومي، ويساعد على توثيق الرباط الاجتماعي (le Lien sociale) حسب فيلوم لورانس (Villoume Lourense)(١٦)، وليس فقط توطيد وجعل النظام السياسي متوازن ومستقر.

وكما يقول ولتر ليبمان (Walter Lippman): «فوسائل الإعلام هي وسائل للديموقراطية، وهي محكمة الرأي العام مفتوحة ليلًا ونهارًا... إلخ، وهي كشعاع النور الكشاف الذي لا يفتأ يتحرك هنا وهناك، كاشفًا للعيان حديثًا تلو الحديث من غياهب الظلام(١٧)... تسعى بذلك جاهدة لخدمة المصلحة العمومية.

□ دور الصحافة المكتوبة في الاتصال السياسي

إن الحكم الديموقراطي يستحيل بدون حرية التعبير والفكر، بحيث يستطيع الناس عن طريق المنافسة الحرة والاطلاع على الأخبار والأحداث، أن يمارسوا التأثير والرقابة على الحكومة، هذا الأمر هو الكفيل بإيجاد ديموقراطية فعّالة(١٨).

وقد برزت أهمية الصحافة المكتوبة في الشؤون السياسية، إثر تقدم الفن الصحفي، بعد الاتساع الكبير في استخدام آلات الطباعة الحديثة، واستعمال المعدات الإلكترونية الجديدة، وأن الصحف تؤدّي رسالة ضخمة، وتشكّل جزءًا أساسيًا في عملية التكوين

---

(14) Charles Debbache. Jean-Marie Pontier, L'introduction à la politique, 3 eme édition, Paris: Daloz, 1991, 213.

(15) Gérard Schzartzenberg, Sociologie politique. Paris: Montchrestien, 5 ed, 19987, p131.

(16) Dolham Nancy, «L'espace médiatique; La communication à l'épreuve de la démocratie», Le monde diplomatique, Juin 1996, p31.

(١٧) ولتر ليبمان، الصحف اليومية، دوريس إيه جريبر، مرجع سابق، ص ٦٥.

(١٨) جاك مريتان، الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥١، ص٨٤.

السياسي للمجتمعات[١٩]، لما لها من تأثير كبير في تكوين الرأي العام، وتنشئته سياسيًا، وكذا دور مهم في ربط الفئة الحاكمة بالفئة المحكومة.

لهذا كان للصحافة المكتوبة فضل في التطورات السياسية في العصر الحديث، فقد لعبت دورًا هامًّا في نجاح الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، والحركات القومية في أوروبا والشرق، وهي غذاء الرأي العام، والمادة التي يعتمد عليها في تكوين معلوماته وآرائه سواء منها الداخلية أو الخارجية، فهي وسيلة للتعبير عن الرأي العام، ووسيلة للتأثير فيه وتوجيهه.

الصحافة الحرة هي القوة الضاغطة على الحكام، إذا ما أرادوا أن ينحرفوا عمّا يريده الرأي العام، وهي لا تكون حرة إذا كانت بوقًا للحكام لا تعبيرًا عن الرأي العام، ومن خلال الصحافة الحرة يعبر الرأي العام عن نفسه، ويؤثر على الحاكمين ويوجههم، وينتقدهم، ويبقى ضمانًا من ضمانات عدم الانحراف بالسلطة وإساءتها، وأن الحرية ضرورية لتوفير مناخ الصحافة الحرة، والصحافة كما أشرنا في البداية تلعب دورًا حيويًّا في تكوين الرأي العام وتكوين مستواه السياسي في النظام الديموقراطي[٢٠].

ويرى هارولد لاسويل (Harold Lasswell)، أن تطور الرأي العام المستنير، والذي له مصلحة بالسياسات العامة أمر يهم الصحفيين والمعلقين على الأخبار، والزعماء الذين يقودون الجماعات غير الحكومية، وممثلي الهيئات النيابية وموظفي الحكومة[٢١]. كل هذا يبين أنه لا غنى سواء للرأي العام أو السياسيين عن الصحافة المكتوبة، التي تعدّ بحق من أهم وأنجع أنظمة الاتصال السياسي.

الصحافة المكتوبة في معناها الاصطلاحي عادة ما تعرّف بأنها مطبوع دوري ينشر الأخبار في مختلف المجالات ويشرحها ويعلّق عليها، ويكون ذلك عن طريق الصحف والمجلات العامة منها والخاصة[٢٢].

ويعرفها معجم المصطلحات الإعلامية لكرم شلبي: «بأن هذه الكلمة أطلقت على

---

(١٩) عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية أسس التنظيم السياسي، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩١، ص٣٧٦.

(٢٠) كريم يوسف، احمد كشاكش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٧، ص٧٨-٧٩.

(21) John C. Walhlke & Alex N. Dragnich, Gouvernment and politics, 2 nd ed. New York: Random House, 1971, p 513.

(٢٢) فضيل دليو، مقدمة في وسائل الاتصال الجماهيرية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٨، ص ٩١.

المطبوعات أولًا، باعتبار أن الشيء المطبوع يمرّ بعملية ضغط الصفحات داخل آلة الطباعة، أو «بالأحجار» كما كان الحال قبل اختراع الطباعة بالحروف المعدنية، غير أن التعبير شاع وأصبح يطلق على المطبوعات، كما يطلق على وسائل الإعلام الأخرى، من إذاعة وتلفزيون، وكذلك على العاملين بها من مذيعين ومندوبين، ومقدمي برامج»[٢٣].

سميّت الصحيفة بالصحيفة أو الجريدة في اللغة العربية، إشارة إلى الدعم المادي الحامل للكلمات (Support) «الصفحة الورقية أو جرائد النخيل»، وذلك على غرار التعبير الإنجليزي (News paper)، وبخلاف التعبير الفرنسي (Journal)، الذي يُشير إلى اليومية، من حيث التوقيت الزمني للصدور، والثانية، أي المجلة المقابلة للكلمة الفرنسية (Revue)، والإنجليزية (Magazine)، فتشير الى إبراز قيمة مضمونها، فالكلمة مشتقة من الفعل «جلّى»، الذي يعني ظهر وعلا وسما[٢٤].

هذا من حيث تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الصحافة، أما من حيث درجة متابعتها والاطلاع عليها، فهي قد أصبحت من أهم وسائل الاتصال التي لا يمكن الاستغناء عنها في المجتمعات الحديثة، أي تعتبر من مقومات الحياة السياسية والفكرية، فمن الناحية السياسية كما أشرنا سابقًا فتوظفها الحكومات والسياسيين في جميع بلدان العالم كسلاح قوي للدفاع عن أفكارها[٢٥]، خاصة في الدول النامية التي تفتقر لمبدأ أساسي من مبادئ العمل الصحفي، وهي حرية التعبير، أي تعتبر الصحافة كسلاح أيديولوجي في يد السلطة تستخدم لتجنيد المحكومين وتوجيههم للوجهة التي تشاء، ويعتبر الصحفي في الوقت نفسه مجرّد موظف في مؤسسة عمومية تابعة للحكومة، ويخضع نشاطه للسياسات الإخبارية التي تحددها السلطة.

قال الرئيس السوفييتي السابق خروتشوف في هذا السياق، «أن الصحافة هي سلاحنا الفكري الأيديولوجي الرئيسي، ونحن نوجب عليها أن تنكّل بخصوم الطبقة العاملة، وأعداء العاملين جميعًا في المجتمع الشيوعي»[٢٦].

لكن تبقى الصحافة منبرًا مهمًّا للرأي العام، ومن أقدر الوسائل على بلورته، وتبقى أيضًا جزءًا مهمًّا في الجهاز السياسي لكل دولة، تستخدمها لتشكيل وتوعية هذا وتوعية هذا الرأي سياسيًّا، بحيث يشارك مشاركة سياسية فعالة وإيجابية، إذا أحسن حقًّا استعمالها،

---

(٢٣) كرم شلبي، معجم المصطلحات الإعلامية: إنجليزي- عربي، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٤٥٨.
(٢٤) فضيل دليو، مرجع سابق، ص ٩١.
(٢٥) نفس المرجع، ص ٩٤.
(٢٦) نفس المرجع، ص ٩٤.

وفتح لها فضاء ديمقراطيًّا حرًّا لممارسة نشاطها، «فحرية الصحافة قبل كل شيء هي صورة من صور حرية الرأي والتفكير عمومًا، وهذه بدورها من الحريات العامة التي يقوم عليها النظام السياسي، وبالتالي فحرية الصحافة لا تنفصل عن الديمقراطية، بل هي من الحريات العامة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي، واعتبرت في رأي البعض أساس جميع الحريات الأخرى»[٢٧].

ففي إطار النظام الديمقراطي إذن حضور الصحف يعتبر مصيريًّا، فهي كانت ولا تزال تشكّل الأرضية الأساسية للتبادل بين عدد محدود من المحكومين والحكام. لذلك نجد تعدّد وتنوّع الصحف من حيث الملكية والتوجُّه، فهناك جرائد عمومية تصدرها أو تشرف عليها الحكومة، وتساير سياسات وتوجهات هذه الحكومة، ونجد كذلك جرائد ذات ملكية خاصة، مستقلة كانت أو حزبية قد تعارض توجهات هذه الحكومات، وهذه الظاهرة معروفة بالنظام الديمقراطي، وكل نوع من هذه الجرائد له أسلوب وتوجه معين في تسيير وتوجيه عمليات الاتصال بين الحكام والمحكومين.

فالصحافة الموالية أو المؤيدة لسياسة الحكام تعمل وتسعى لحشد وتجنيد المحكومين من أجل جعلهم يؤيدون هذه السياسة، ويتبنون مجمل المواقف والسلوكات الصادرة عنها، في المقابل فالصحافة المعارضة هدفها الأساسي هو توعية المحكومين وجعلهم قادرين على انتقاد سياسات الحكام، وإجبارهم على الإصغاء لاهتماماتهم وانشغالاتهم لغرض فحصها والاستجابة لها.

وكما يقول كوتري: « فإذا لم تتسبب افتتاحية صحيفة ما يوميًّا في إسقاط وزارة فإن الحكومات تضع في حسبانها هذا الأمر»[٢٨].

تبرز أهمية الصحافة المكتوبة سواء الجرائد أو المجلات في مختلف الحالات والمواقف، ففي الحالات العادية، أي في غير فترة الانتخابات، فهي تلعب دور الوسيط بين الجهاز السياسي الحاكم بمختلف مؤسساته (رئاسة الجمهورية، رئاسة الحكومة، الوزارات، الولايات... إلخ، وحتى البلديات) وبين المحكومين أو مجمل جمهور وقراء الصحف.

هذا الوسيط الذي يفترض أن يكون وسيطًا تفاعليًّا، أي من جانب يعرف ويعلم

---

(٢٧) الطاهر بن خرف الله، الحريات العمومية حقوق الإنسان في الجزائر من خلال دستوري ١٩٧٦ و ١٩٨٩ – دراسة مقارنة، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٠٥.

(28) Jean-Marie Cotteret, op.cit.

المحكومين بنشاطات هذه الأجهزة السياسية، فيكون لديهم ثقافة سياسية حول مجمل القضايا التي تتعلّق بتحركات ونشاطات الحكام، ومن الجانب الآخر ينقل آراءهم وتوجهاتهم ومطالبهم إلى الحكام والتي تكون في العادة تورد في شكل تقارير وتعاليق وتحقيقات... يُعدها صحفيون وإعلاميون يشتغلون بالصحيفة ويؤدون دور الرابط والوسيط بين الطرفين السابقين.

وقد تورد كذلك هذه المطالب والآراء في شكل رسائل مفتوحة موجهة بصفة مباشرة إلى المسؤول الذي يرى فيه رافع الرسالة أنه الكفيل بأن يجيب عن مطالبه.

أما في فترة الانتخابات بمختلف صورها (الرئاسية، التشريعية، المحلية) فالصحافة المكتوبة تلعب دورًا كبيرًا خلال الحملات الانتخابية، وكل مرشح للانتخابات يسعى للحصول على أحسن تغطية لحملته الانتخابية، ويسخّر لذلك مجهودات مادية وبشرية معتبرة، من أجل كسب ودّها، لأن الصحف تقدم يوميًّا لقرائها عدة ملايين من الكلمات، وتعرض للناخب مختلف مواقف المترشحين، ولكنها قد تركز على مرشح دون آخر.

لذلك يقول الباحث نيهان دافيد (Nyhan David): إن الصحف التي تغطي الحملات هي التي تنظم العمل، وهي التي تضع الجدول للحملة السياسية[٢٩].

لهذا عادة ما تلجأ الصحيفة في فترة الحملات الانتخابية إلى إجراء عمليات استطلاعات للرأي، وقد تظهر تقدم مترشح على آخر، مما يزيد من حظوظ ذلك المترشح وتزداد شعبيته على حساب الآخر أو المترشحين الآخرين، ولكن في بعض الأحيان قد تخطئ الصحافة في توقعاتها الأولية، أو كما يسميها دافيد نيهان «بسباق الانتخابات الأولية»[٣٠]، حيث تكون النتائج الختامية غير تلك التي أظهرتها الاستطلاعات.

في كل الأحوال فعلى الرغم من أخطاء الصحافة مع ميلها لبعض الأطراف وتحيزها في أغلب الأحوال للأقوياء، فهي مثلًا تبجل الرؤساء الذين هم في مناصبهم أكثر مما ينبغي... إلا أن لها القدرة في أغلب الأحيان على التركيز على بعض المسائل، وإجبار السياسيين على الاستجابة لها، وباستطاعة الصحافة أن تضطرهم للجلوس ساعة ونصف الساعة، وإلى بحث السياسة الخارجية في قالب فكري شاق ودقيق، وان تجعلهم يعالجون الأمور بطريقة قد لا يفعلونها عن طريق خطبة صمّاء تُلقى على منبر سياسي[٣١].

---

(٢٩) دافيد نيهان، الصحف اليومية في الحملات، دوريس إيه جريبر، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

تحديات أزمة العقلانية في الفكر الإسلامي..

إشكالية الجمود وإشكالية الاستلاب

مراد غريبي*

الكتاب: الإسلام والعقلانية.. ضد الجمود وضد الاستلاب.

الكاتب: زكي الميلاد.

الناشر: نشر مشترك منشورات ضفاف - بيروت، وأطياف - القطيف، وملتقى ابن المقرب - الدمام.

سنة النشر: ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

الصفحات: ١٧٨ قياس الوسط.

- ١ -

يشهد موضوع العقل والعقلانية نقاشات ومقاربات كبيرة على مستوى المجالين العربي والإسلامي، والتداول البحثي لهذه العناوين في راهن العرب والمسلمين جاء ضمن سياق تحديات ثقافية وحضارية فرضها الغرب عبر اهتمام مؤسساته الفكرية والسياسية والدينية بالمنظومة الثقافية والحضارية

* كاتب وباحث من الجزائر .

للعرب والمسلمين منذ عدة قرون.

فهناك من يُرجع هذه القضية إلى عصر الخلافة بالأندلس، أو نسبة للرشدية التي ألهمت الغرب المسيحي خرائط النظم التغييرية والنهضة الحضارية، كل هذا يضعنا أمام مفارقات معرفية تاريخية معاصرة، جعلت من فكرة العقلانية محل إشكال وجدل لدى النخب العربية والإسلامية عبر الأزمنة (القديم، الحديث والمعاصر).

ولمعاينة هذه القضية، سنسلط الضوء على دراسة جديدة بعنوان: (الإسلام والعقلانية.. ضد الجمود وضد الاستلاب)، والتي تندرج ضمن حلقات المشروع البحثي للباحث والمفكر الإسلامي الأستاذ زكي الميلاد، الخاص بالمفاهيم الحديثة وماهيتها في الفكر الإسلامي المعاصر، وطرحها كثنائيات يهدف من خلال دراستها وسبر أغوارها إلى بعث حراك فكري ذاتي جديد في عمق المجال العربي والإسلامي.

تحتوي هذه الدراسة على مقدمة للمؤلف، وخمسة فصول، كل فصل يحتوي على عناوين فرعية تبحث بُعدًا من أبعاد الدراسة التي رسم معالمها الأستاذ الميلاد في مقدمة الكتاب، والتي تجيب في عمومها عن فروع إشكال البحث العام الذي صاغه المؤلف بتدرج، وفي محاولة منه لتبسيط وتقريب الهدف الاستراتيجي للدراسة، فالسؤال الشمولي أو الأولي والذي جاء بصيغة التعجب الاستفهامي الذي يتصوره القارئ للوهلة الأولى عند مصادفة العنوان: هل هناك عقلانية إسلامية في قبال العقلانية الغربية؟

بينما القيمة الأساسية لهذه الدراسة، أن مهندس خطتها الأستاذ الميلاد حاول من الفقرة الأولى لمقدمته، رفع اللبس عند القارئ العربي والمسلم بكل تعددياته الفكرية والثقافية، بأن رسم محددات الدوافع والمحفزات لبحث هذه الفكرة، كطريق ثالث في قبال طريقي الإفراط والتفريط.

إذ يرى الميلاد في مفتتح الدراسة أن فكرة العقلانية «شهدت تقلُّصًا وتراجعًا في مجتمعات المسلمين، وكادت تتحول إلى فكرة منبوذة وغير محبذة لا أقل عند شريحة من الناس؛ لأنها تحرض على نقد تقاليد ومواقف وسلوكيات اجتماعية وتربوية وثقافية، باتت مألوفة وراسخة ومتوارثة، لكنها ليست حميدة بالضرورة، وليست فعّالة في ميادين التنمية والنهضة والتقدم».

هذا عن التفريط بفكرة العقلانية لدى التيارات الجامدة، أما عن التيارات المحتكرة لفكرة العقلانية، يرى الميلاد في السياق ذاته أن الاتجاهات المغايرة حاولت مصادرة فكرة العقلانية «وإعلان تملكها وبطريقة حصرية، والتباهي بها والتفاخر، وسحبها من ساحة

الاتجاهات الدينية، وذلك على خلفية أن الدين بطبعه وطبيعته يفرض قيودًا على العقل ولا يطلق له العنان، ويخشى منه ومن تفلّته، وله سيرة طويلة في النزاع معه» - ص٧-.

من خلال هذا الطرح، يؤشر المؤلف إلى وجود أزمة معرفية في الواقع العربي والإسلامي بخصوص استحضار فكرة العقلانية -حتى لا أقول اكتشافها-، ولعل هذه الأزمة المعرفية ترجع بالأساس إلى طرح الأسئلة الكبيرة في الغرف الصغيرة، وليس في الهواء الطلق.

والمهم في الإشكاليات التي طرحها المؤلف أنها جاءت على شكل تراتبية لإثارة الاهتمام المعرفي لدى القارئ الباحث، حيث انطلق من ماهية فكرة العقلانية في الدين ونصوصه وطبيعة العلاقة بينهما؛ ليقف على إشكالية الواقع والخطاب والسلوك لدى عامة المسلمين بنسبة ما، وبنسبة أكبر وأخطر عند الخاصة حين تساءل: أين المثقفون عن هذا العقل وهذه العقلانية في الفكر الإسلامي؟

- ٢ -

هذه الإشكالية صاغها الأستاذ الميلاد، ليقف بدقة في الفصل الأول على صور مأزق فكرة العقلانية في المجال الثقافي العربي المعاصر، أي إشكالية التعامل مع هذه الفكرة، حيث رصدها في اتجاهين متشابكين، اتجاه التنكُّر والإهمال لفكرة العقلانية من جهة، واتجاه التبعية والافتنان من جهة ثانية، بينما منشأ هذه الإشكالية في نظر المؤلف له علاقة بعاملين ذاتي مرتبط بالأفراد، وموضوعي متعلق بمعادلات التقدم والتراجع وفق التحليل الخلدوني.

والعامل الذاتي، مرتبط بطريقة التكوين الثقافي والذهني والنفسي لشريحة المثقفين في المجال الثقافي العربي المعاصر، هذه الشريحة التي انفتحت على الغرب وأوروبا (تعلّمًا وتعليمًا، مطالعة وبحثًا، إمتاعًا ومؤانسة)، ومعظمهم ممن درس في الجامعات الغربية (أوروبا، أمريكا)، حيث اكتسبوا ثقافتهم على يد باحثين ومستشرقين، ومنهم من بقي هناك بدواعي التدريس أو بسبب ضيق هامش الحريات في البلاد العربية والإسلامية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، قطع هؤلاء المثقفون الصلة بالثقافة الإسلامية، بين من انسلخ عنها، وانقلب عليها، ومن جهل بها، كل ذلك يستوضحه المؤلف، من خلال مكاشفات البعض، التي عكست مدى ارتباطهم بالثقافة الأوروبية، وانقطاعهم عن الثقافة العربية والإسلامية في زمن ما، أمثال الدكتور زكي نجيب محمود في مصر، والدكتور محمد

الطالبي في تونس.

ثم يعرض الميلاد في هذا الفصل نفسه، من خلال عنوان: العقلانية والثقافة الأوروبية، ذرائع من اتصلوا بالعقلانية في الثقافة الأوروبية، لإكساب موقفهم تقبُّلًا ومشروعية لديهم، وذلك بالاستناد إلى ثلاثة مبررات هي:

أولا: أن فكرة العقلانية تمثل العقل الكوني، وفي هذا النطاق يشير المؤلف لأطروحة الدكتور المغربي عبد الإله بلقزيز بخصوص الفرق بين العقل الديني في الثقافة الإسلامية والعقل الكوني في الثقافة الأوروبية، وانتصاره للأخير ممتدحًا المثقفين العرب الذين انتظموا في العقل الكوني[١].

ثانيًا: أن فكرة العقلانية تمثل العقل الحديث، أي العقل الذي تشكَّل في الأزمنة الحديثة، وانبهار هؤلاء المثقفين بسحر كلمة حديث في قبال كلمة قديم!

ثالثًا: اعتبار العقلانية ابتكارًا غربيًّا حديثًا، أشار إلى ذلك الناقد اللبناني علي حرب في كتابه (الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي).

بعد هذا العرض، انتقل المؤلف لمناقشة جانب آخر في علاقة المثقفين بفكرة العقلانية، وذلك ضمن عنوان: (العقلانية وموجة النقد)، حيث نبَّه إلى أن هذه العقلانية التي انبهر ودافع عنها وتبنَّاها هؤلاء المثقفون داخل المجال العربي، تعرَّضت إلى موجة نقد عنيفة في داخل معقلها الغربي وصل إلى درجة الشك، وخاصة ذلك النقد الذي جاء من تيار ما بعد الحداثة (ميشال فوكو، جاك دريدا، جيل دولوز وآخرين)، ما وضع المثقفين العرب -المنتظمين تحت مظلة العقلانية والفكر الحداثي الغربي- في حرج وتيه، ولسان حالهم: هل العقلانية بحاجة إلى نقد وهي منبع النقد؟!

ثم يعرج الأستاذ الميلاد لتحديد مواقف المثقفين العرب في ظل هذه الموجة النقدية الغربية للعقلانية، ويرى أنها تحددت وتفاوتت ما بين المواقف الآتية:

أولا: هناك من فضَّل البقاء في أحضان مذهب العقلانية الغربية، وذلك بالنظر لطبيعة اللحظة التاريخية التي يمر بها الغرب، دافع عن هذا الموقف الباحث السوري هاشم صالح

---

(١) في هذا الإطار لمناقشة أطروحة عبد الإله بلقزيز يمكن العودة إلى الكتابات النقدية للحداثة التي يقول عنها ألان تورين: «من المتعذر أن نفصل الحداثة عن العقلانية»، والحداثة حسب تعبير ميرلو بونتي «كما مورست في الغرب هي كونية بخط مائل». وعند تحليل العلاقة بين العقلانية والكونية نجدها عقلانية مبتورة عن القيم، وتستبطن التحكّم وتهدف لتدمير الخصوصيات الثقافية، وعليه من منظور الفيلسوف اللاديني إدغار موران «العقلانية كمذهب هي بحاجة لترميم».

عند مراجعته لكتاب بيير فوجيرولاس (تحولات الفلسفة).

ثانيًا: بخلاف الموقف السابق وضمن السياق ذاته، هناك من يرى أنه لا ضرر على الثقافة العربية من الانفتاح على موجة نقد العقلانية في الخطاب الغربي، وأبرز القائلين بهذا الرأي الكاتب علي حرب والدكتور هشام جعيط.

ثالثًا: ما بين الموافقة والمخالفة هناك من يرى أن الإشكالية في المجال العربي ليس في رفض أو قبول نقد العقلانية الغربية، وإنما هي في أصل العلاقة بالعقلانية، ويذهب إلى هذا الموقف الدكتور عبد الإله بلقزيز، وهنا نلحظ مشاطرة المؤلف الرأي للدكتور بلقزيز مستشكلًا: كيف نبتكر عقلانيتنا؟

في الفقرة التالية انتقل المؤلف للحديث عن وجه آخر لإشكالية العلاقة مع فكرة العقلانية، يتمثل في محاولة التأسيس للإجابة عن الإشكال الذي طرحه في خاتمة الفقرة السابقة، تحت عنوان: فكرة العقلانية ومنابعها في الإسلام والثقافة الإسلامية.

وعلى النهج ذاته يسلط المؤلف الضوء على المواقف تجاه هذه الإشكالية وخلفياتها وأبعادها، والتي يمكننا التعبير عنها بالآتي:

١- رؤية فلسفية تفاؤلية (د. طه عبد الرحمن).

٢- رؤية فلسفية تشاؤمية (عبد الكريم أبو حلاوة).

٣- رؤية فلسفية توافقية (د. عبد الإله بلقزيز).

٤- رؤية فلسفية اندماجية (د. عبد الله العروي) وفق مقولته: الانتظام فيما هو متاح للبشرية جمعاء.

بعد ذلك حاول المؤلف مناقشة دعوة الدكتور عبدالله العروي إلى الانخراط في العقلانية الأوروبية، من خلال مناقشة ما قام به الدكتور العروي من عرض ونقد لابن خلدون ومحمد عبده وانتصاره لابن رشد.

الفقرة الأخيرة من الفصل الأول اعتبرها الميلاد، مقدمة للفصل الثاني حيث خصّصها لعرض الرؤى النقدية لفكرة العقلانية في ساحة الفكر العربي المعاصر، وذلك بالاستناد إلى آراء أربعة نقاد عرب هم: عبدالإله بلقزيز، علي حرب، طه عبدالرحمن، هشام جعيط.

والملفت للانتباه في هذه الفقرة، أن المؤلف لم يتطرق من قبل في الفقرات السابقة للضبابية في مواقف الدكتور عبدالإله بلقزيز، تاركًا ذلك لفقرة النقد، وهذا يعتبر من الموضوعية والإنصاف في مقاربة المواقف الفكرية وتمحيصها.

- ٣ -

في الفصل الثاني، تتسع دائرة إشكالية العلاقة بفكرة العقلانية وتنتقل من المجال العربي المعاصر إلى المجال الإسلامي المعاصر، ودون تقديم وبأسلوب الصدمة، يلج المؤلف هذا الفصل بفقرة أولى خصصها لموقف الخشية من العقل، ناقش فيه الجذور الفكرية والتاريخية، حيث تطرق له عبر ثلاث بوابات فكرية وتاريخية هي:

١- تقدم وتراجع المعتزلة في القرن الثاني الهجري.

٢- أزمة إغلاق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري.

٣- تقدم الغزالي وتراجع ابن رشد في القرن السادس الهجري.

ومن خلال هذه البوابات استعرض المؤلف بامتياز المواقف الكامنة وراء تشكُّل تصور مريب عن العقلانية في المجال الإسلامي المعاصر، وبروز الخصومات المفتعلة بين العقل والدين، ليختم ذلك العرض كله بتمنيات ثلاث مقابلة لما أسماه الدكتور محمد عابد الجابري تكريس وضعية العقل المستقيل.

بعد ذلك في الفقرة الثانية من الفصل الثاني، يقرّب المؤلف الصورة للقارئ الباحث عبر عرض صور وتجليات ظاهرة الخشية من العقل، والتي اختزلها في نموذج كتاب شيخ الأزهر الدكتور عبدالحليم محمود «الإسلام والعقل» الذي انتصر فيه للغزالي وحمل على ابن رشد، حيث اعتبر الدكتور عبدالحليم محمود الفلاسفة العقليين الإلهيين خلفاء إبليس، وفي هذا العرض ذاته يشير المؤلف لموقف الكاتب البحريني الدكتور محمد جابر الأنصاري الذي شنَّ هجومًا لاذعًا على الشيخ عبد الحليم محمود وموقفه تجاه العقل، وبالنسق نفسه لم يعلّق المؤلف على موقف الدكتور عبدالحليم محمود في كتابه «الإسلام والعقل».

وانتقل إلى الفقرة الثالثة بعنوان: (الخشية من العقل والتراجع الحضاري)، والذي يعكس العلاقة الطردية بين التراجع أو التقدم الحضاري وتغيّر الموقف تجاه العقل والعقلانية، مستشهدًا بأقوال ثلاثة مفكرين هم: الدكتور محمد عابد الجابري، الدكتور محمد عمارة، والدكتور عبدالمتعال الصعيدي.

في حين أن الفقرة الرابعة خصصها المؤلف لأنصار العقل والعقلانية، حيث عرض لنموذج الشيخ محمد عبده من خلال آراء كل من الدكتور محمد عمارة، والدكتور إبراهيم مدكور، والدكتور عبد الله العروي.

- ٤ -

في هذا الفصل المخصص خطاب العقل في القرآن، نهج المؤلف نهجًا خاصًّا حيث انطلق في الفقرة الأولى من تفرّد هذا الخطاب من خلال عرض ثلاث وجهات نظر فكرية أشار لها عباس محمود العقاد، والدكتور طه جابر العلواني، والدكتور محمد الطالبي، ليعرج نحو الفقرة الثانية إلى المفترقات المتغايرة في عدة نطاقات: الجمهور، الفكر الإسلامي المعاصر، الفكر العربي المعاصر.

ثم يناقش في الفقرة الثالثة أهمية الصيغة الفعلية في خطاب العقل في القرآن بين مقلّ ورافع، ليعكف في الفقرات الثلاث التالية على دراسة نموذجين قللوا من أهمية الصيغة الفعلية في خطاب العقل في القرآن، وهما: أركون والجابري، ونموذج رفع من أهمية هذه الصيغة مثال العقاد. وفي نظر المؤلف استطاع العقاد أن يوسّع أفق خطاب العقل والعقلانية في القرآن مقابل ضيق الأفق لدى كل من أركون والجابري.

- ٥ -

هذا الفصل جعله المؤلف عرضًا مفصّلًا لكل ما سبق من فصول، حيث تطرق لنظرية ختم النبوة عند المفكر الإسلامي الدكتور محمد إقبال، التي حاول عبرها تبيان دور العقل في الإسلام من خلال حقل فكري تجريبي خاض غماره في كتابه: (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، هذه التجربة العقلانية أثارت زوبعة فكرية عاتية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، بعدما روج لها وتضامن معها الناقد الإيراني علي شريعتي.

- ٦ -

الفصل الخامس والأخير أراده المؤلف للاقتراب من حقل من حقول المنظومة المعرفية الإسلامية المتمثل في علم أصول الفقه، لكنه اكتفى بالتجربة الإمامية التي جعلت من العقل دليلًا رابعًا إلى جانب الكتاب والسنة والاجماع.

كما تطرق المؤلف لمسألة تحتاج إلى بحث أوسع، والمتمثلة في مدى علاقة أصول الفقه بالعقلانية؟ أو ماذا عن فكرة العقلانية في ساحة أصول الفقه؟

والمهم في هذا الفصل تتبع المؤلف للمقولات العقلية في التراث الإمامي، ولم يجدها خارجة عن مجال أصول الفقه، كما أشار إلى عدم اهتمام علماء هذه المدرسة الإسلامية ببحث فكرة العقلانية في أصول الفقه أو غيرها من حقول المعرفة الإسلامية في تراثهم.

- ٧ -

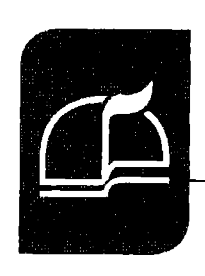
في الختام ومن خلال هذه الجولة في فصول هذه البحث المهم، يمكن رؤية حزمة من الإشكاليات المهمة في تحقيق الخطوة الإصلاحية والتجديدية الاستراتيجية في الفكر الإسلامي المعاصر، فالمؤلف استطاع إلى حد ما، فتح بعض الملفات غير الإشكالية المتعلقة بالعقلانية في المجالين العربي والإسلامي المعاصرين، وتسليط الضوء على ظواهر خطيرة من قبيل الخشية من العقل.

كما أضاف وأغنى بحثه بدراسة الخطاب القرآني حول العقلانية، ومدى أهمية ذلك في التأسيس لفكرة العقلانية الإسلامية الرصينة، مع اعتماده على نموذج نظرية ختم النبوة وصولًا إلى مقاربة علاقة العقلانية بساحة الفكر الإسلامي عبر حقل أصول الفقه لدى الإمامية.

هذه المقاربة رأيتها نوعًا ما بحاجة لإعادة صياغة الفهم للعقلانية وعلاقتها بحقول المعرفة الإسلامية؛ لأن إشكالية مقولة «العقليات الإسلامية» كما أسماها المفكر الإسلامي اللبناني الشيخ محمد جواد مغنية ، عبر تاريخ الفكر الإسلامي بأزمنته الثلاثة، تتحدد بطبيعة الحال ضمن حجم الأثر السلبي المترتب على ضعف حقول الفكر المقارن؛ لذلك فمشكلة تعطيل فكرة العقلانية الإسلامية ذاتها، سوف تبقى قائمة، لأن الفكر الإسلامي المعاصر يحتاج للمعرفة الشمولية الموضوعية للإشكاليات وليس للمعرفة الوضعية الذاتية.

بتعبير آخر: إننا بحاجة للدراسات الجماعية المتنوعة والفعّالة مثل تلك التي عرفها الأزهر الشريف في حقبة ما خلال القرن الماضي كتجربة رائدة انعكست في مقالات مجلة «رسالة الإسلام» لكنها أجهضت بسرعة، هذا النهج من شأنه أن يكون عصيًّا على التعطيل عبر التمترس وراء شروط العقلانية الإسلامية النابعة من الفكر الإسلامي المقارن الذي نجده حاضرًا بقوة في العديد من دراسات وأبحاث المؤلف.

من هذا المنظور يمكن القول: إن دراسة أزمة العقلانية في الفكر الإسلامي المعاصر، التي تم تداولها بحكمة وانضباط من قبل الأستاذ زكي الميلاد في كتابه هذا، تفتح مرحلة جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر، لم يعد بمقدور أهل الفكر والمعرفة في المجال العربي والإسلامي السماح لأنفسهم بالابتعاد عن أمواج العقلانية؛ لأن سياسة الحداثة أو ما بعدها لا تعرف الخصوصيات والانغلاق، لأن مخاطر الاستلاب التي تعصف بجغرافيتنا الثقافية بشكل فعلي منذ قرون، لا يمكن التخفيف من أعبائها سوى عبر الإجابة عن إشكال: ما الذي يجب فعله ولم ينجز حتى الآن فيما يتعلق بالمسألة الحضارية؟!



العدالة قيمةً ومعيارًا: تطلّعات إنسانيّة وحضاريّة

بيروت في: ٢٠ ربيع الثاني ١٤٣٨ هـ الموافق ١٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧م

محمد تهامي دكير

لتسليط الضوء على قيمة العدالة سواء على المستوى الاجتماعي، أو العدلة كمفهوم عقائدي وتشريعي في الفقه الاسلامي، وللتأكيد على أهمية وضرورة العمل على تحقيق العدالة في الواقع، وتبرئة الإسلام من كل مظاهر الظلم التي ترتكب باسمه اليوم، أو تحت شعارات دينية ودعوية أو مشاريع سياسية، وللكشف عن علاقة العدل والعدالة كمفهوم وتشريع وأصل عقائدي، بحقوق الإنسان وإعمار الأرض ومن ثم نشوء الحضارة وازدهارها واستمراريتها..، نُظِّم في بيروت، وبدعوة من جامعة المصطفى ﷺ العالمية في لبنان، وبالتعاون بين جامعة فردوسي في مدينة مشهد بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ومركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي في بيروت، المؤتمر التمهيدي لأعمال الملتقى العالمي للعدالة والأخلاق في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، تحت شعار: «العدالة قيمةً ومعيارًا: تطلّعات إنسانيّة وحضاريّة».

حضر المؤتمر عدد من المفكرين والعلماء وأساتذة الجامعة والحوزات من لبنان والجمهورية الإسلامية الإيرانية.

□ الجلسة الافتتاحية

في الجلسة الافتتاحية وبعد الإشارة إلى أهمية موضوع المؤتمر في ظل التحديات التي يتعرض لها الإسلام وتشريعاته وعقائده، أكد ممثل جامعة المصطفى العالمية في لبنان الشيخ الدكتور علي رضا بنياز في كلمته على كون البشرية -وعلى مر التاريخ- في سعي حثيث للكشف مرهم يُداوي جراحها وآلامها جراء الحروب والضغائن المختلفة، ويخفف عنها ما تقاسيه جراء ما تعانيه من مشاكل على مختلف الصُّعد الحياتية، وقد وجدت في العدالة ترياقها الشافي وفي الأخلاق إكسيرها المعافي، يؤخذ من معين الفطرة السليمة، حيث قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

فكانت العدالة من الكنوز الخفية التي غفل الناس عنها في حملة خوضهم تحديات الحياة وتقلباتها؛ لذلك أرسل الله عز وجلّ رسله لدفن تلك الضغائن وتوجيه البشرية لاتّباعهم، من خلال الامتثال لقيم الإيمان والعدل ومراعاة الحقوق والواجبات. من هنا برزت أهمية البحث في مفهوم العدل في الإسلام، وضرورة العمل من أجل تحقيق العدالة ونشرها من أجل النهوض الحضاري للأمة، وهذا ما ستحاول الأوراق والبحوث المقدمة في هذا المؤتمر الإضاءة عليه، ومعالجة الإشكاليات المعرفية والواقعية المحيطة به.

□ الجلسة الأولى

تحت عنوان: «موقع العدالة ودورها في الحضارة الإنسانيّة: رؤية دينيّة» عُقدت الجلسة الأولى برئاسة الشيخ سامر عجمي (أستاذ بجامعة المصطفى ﷺ)، وقد تحدث فيها عميد كلية الإلهيات في جامعة فردوسي ورئيس الملتقى العالمي للعدالة والأخلاق في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، الدكتور غلام رضا رئيسيان عن «دور العدالة في الحضارة الإسلامية»، في البداية أكد الباحث أن الحضارات لها عناصرها ومكوناتها، بعضها مشتركة بين الحضارات الدينية وغير الدينية وبعضها مختصة بالدينية فقط. ومن المكونات المشتركة بين جميع الحضارات: التنظيم السياسي، الأمن والسلام، الازدهار العلمي والتكنولوجي، الازدهار الاقتصادي، عمران البلاد، الرخاء والرفاهية، ومن أهم هذه العناصر القسط والعدل.. وهذا العنصر بمعناه العام، أي وضع الشيء في موضعه، أو إعطاء كل ذي حق حقه، له دور هام في تكوين واستمرار كل حضاره. لذلك قيل: «الحكم يبقى مع الكفر ولايبقى مع الظلم». ولكن دور العدل في الحضارة الإسلامية يختلف مع دوره في غيرها من الحضارات، وليس المراد من الاختلاف هنا، الاختلاف في ماهيته، بل الاختلاف في نطاقه وشموليته لجميع شؤون الحياه الفردية والاجتماعية.

لذلك عندما نعود إلى القرآن الكريم والأحاديث والروايات النبوية، نجد أن العدل يشمل جميع جوانب الحياة البشرية. ومن المنظور الإسلامي فالعدل رُكن المعاد والإيمان بالآخرة، بل هدف التشريع الإلهي السامي وفلسفة البعثات السماوية والرسالات الربانية، ومن شروط التصدي للمسؤولية التنفيذية في المجتمع الموحد، بل ومن المسؤوليات الأخلاقية والاجتماعية للإنسان المؤمن الموحد، الهادف إلى بناء نفسه وبناء المجتمع الحضاري الذي يتطلع إلى السمو والكمال؛ لذلك يؤكد الباحث أن العدل إذا سيطر على أفراد المجتمع وتحلّوا بقيمه في جميع شؤونهم الخاصة والعامة فإن هذا المجتمع سيصبح حضاريًّا بامتياز، وستنعكس قيم العدل تقدمًا وازدهارًا وسموًّا ورقيًّا، وهذا هو الهدف الرئيس من أي تطور حضاري ينشده الإنسان على وجه الأرض، وهو تجلٍّ من أهم تجليات الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض، لعمارتها وفقًا للمنظور الإلهي الذي يقوم على العدل في الخلق وفي الهدف من الخلق كذلك.

الكلمة الثانية كانت للأب إدغار الهيبي، (بروفسور مشارك في جامعة القديس يوسف، ومدير المعهد العالي للعلوم الدينيّة وأمين عام اللجنة الأسقفيّة لراعويّة الخدمات الصحيّة وشؤون البيئة في لبنان)، وقد جاءت ورقته تحت عنوان: «العدالة حاجة إنسانية اجتماعية: رؤية مسيحية».

في البداية أكد الباحث أن العدل يعتبر في العلاقات الشخصيّة بين البشر، معيارًا رئيسيًّا لنيل الثقة وتأسيس الصداقات وحفظ الكرامات وصون الأعراض، وفي العلاقات الجماعيّة، تُعتبر العدالة نبراس الحكم وأساس الملك ومبدّد الظلم ومحيي الاستقرار. أمّا في الحياة الروحيّة والدينيّة، فيصبح العدل رديف البرّ، وكلاهما يُقاس في ميزان الحقّ الذي منبعه ومصبّه الله جلّ اسمه. ثم شرع في الكشف عن مفهوم العدالة والعدل في المسيحية، حيث أكد أنّ العدل هو الفضيلة الأخلاقية، التي قوامها إرادة ثابتة وراسخة، لإعطاء الله والقريب ما يحقّ لهما. والعدل تجاه الله يُدعى «فضيلة العبادة». أما تجاه البشر، فهو يهيئ لاحترام حقوق كل واحد، وجعل العلائق البشرية في انسجام يعزّز الإنصاف بالنسبة إلى الأشخاص والخير العام.

لكن السؤال المفصلي -في نظر الباحث- عندما يتناول الأفراد والمجتمعات والدول مسألة العدالة هو: عن ماذا نبحث؟ عن الحُكم؟ أم عن السلام؟ أم عن النمو أم عن الاستقرار؟ ولمن الأولويّة، أللعدل أم للحق أم للحريّة ؟

وانطلاقًا من مقاربةٍ مثلّثة الأبعاد (الشخصيّة والاجتماعيّة والروحيّة) وللإجابة عن هذا السؤال: تحدث الكاتب عن المقام الجوهريّ الذي تشغله فضيلة العدل في العقيدة

المسيحيّة، وعلاقتها الجذريّة بالإيمان بالله وبالحقّ من ناحية، وبمبدأ العدالة الاجتماعيّة من ناحية أخرى. مبينًا ترابط القيم المحوريّة التي تقوم من أجلها العدالة، والتي هي -في نظره- تتلخص في: الحقيقة والحريّة والسلام والمحبّة. كما استعرض الشبكة المبدئيّة المكوّنة لمركّب العدالة الاجتماعيّة بكل أبعادها الحقوقيّة والدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والبيئيّة، مؤكدًا في الأخير أن السلام الذي تنشده البشرية لا يمكن أن يتحقق دون عدالة تركز على خدمة الإنسان واحترام إنسانيته وحقوقه.

الشيخ محمد زراقط (الأستاذ بجامعة المصطفى ﷺ) تحدّث بدوره عن «العدالة حاجة إنسانيّة واجتماعيّة: رؤية إسلاميّة»، في البداية أشار الباحث إلى الأهمية التي أولاها المسلمون وعلى رأسهم المتكلمون والفقهاء لمفهوم العدل والعدالة؛ لأن العدل من الصفات الإلهية، وقد خصّ المتكلمون هذه الصفة بمباحث كثيرة وجدل عميق، تناولها من حيث الحقيقة والتجلي، وكذلك تمت مناقشتها من خلال البُعد الاجتماعي والتشريعي، وصولًا إلى التطبيق في المجال السياسي والتحديات التي واجهت العدالة في هذا المجال والمضمار الخاص. وقد أكد الباحث على كون صفة العدل الإلهي قد انعكست بالضرورة في التشريع، مع الأخذ بعين الاعتبار مفهوم الرحمة الإلهية التي تخللت هذا التشريع وَوجَّهته في الكثير من الأحيان لتعطي لمفهوم العدالة بُعدًا إنسانيًّا يُراعي الكثير من التحديات التي تواجه الإنسان.

وفي الأخير، أكد الباحث على أهمية الالتفات إلى أن العدالة مطلب اجتماعي إنساني خاصة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ لأن هذا الجانب عانى عبر التاريخ ولا يزال يعاني من خلل واضطراب في المفهوم والتطبيق، ما انعكس سلبًا على حقوق الإنسان في المجتمع والحضارة الإسلامية.

□ الجلسة الثانية

تحت عنوان: «أسس العدالة وتجلياتها في البناء الحضاري الاسلامي والانساني»، انطلقت أعمال الجلسة الثانية بورقة للدكتور جعفر مرواريد (عضو الهيئة العلمية في كلية الإلهيات في جامعة فردوسي، والأمين العلمي لمؤتمر العدالة والأخلاق الدولي) تحت عنوان: «الاجتهاد القائم على العدالة: أساس الحضارة الإسلامية الحديثة»، في البداية أشار الباحث إلى أن كل حضارة -ومنها الحضارة الإسلامية- تتألف من جانبين خارجي وداخلي. والجانب الداخلي يشكّل الخطاب والرؤى والنظرة للحضارة، كما أنّ قوة كل حضارة تقوم على «الخطاب» و«رويتها للعالم من حولها (أي أيديولوجيتها)». والحضارات

الحية والديناميكية هي حضارات تمتلك خطابات شاملة، ومتنوعة في الوقت نفسه (كثيرة الأضلاع). هذه الخطابات الشاملة لها القدرة على جذب الأفكار والنظريات المختلفة، كما أنها تمنح التنوّع الفكري والعرقي والثقافي هوية وانسجامًا تحت مظلة الوحدة.

والحضارة الحية في نظره، لا تخاف من الفكر المنافس أو المختلف والمتنوع لأنها تتمتع بأسلوب «المقارنة والاقتباس» ومقارنة الأسس الفكرية المتنوعة، مع استخدام النهج القرآني ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ والعمل بوصايا أهل البيت عليهم السلام في قولهم: «اضرِبوا بعض الرأي ببعض، يتولد منه الصواب»، وبالتالي تجعل نهجها الحوار الحضاري، الذي يؤدي إلى النقد المستمر والتواضع الأخلاقي.

من هذا المنطلق، يؤكد الباحث أن حياة أي خطاب ديني تقوم على قدرته على التوليف المستمر واحتوائه لوجهات النظر المتنوعة والكثيرة. ثم تحدث عن العدالة والحقوق الطبيعية - الفطرية أو الذاتية التي تكشف أن فلسفة الخلق الهادف تعتبر خلق العالم على أساس نهج العدل (العدل التكويني)، وهذا العدل التكويني منشأ للعدل التشريعي، وهذا ما نشاهده في الحقوق المتبادلة بين الآباء والأبناء في التشريع الديني، والشارع بوضعه القوانين فإنه يحفظ هذا الحق الموجود في الطبيعة.

وبما أن الإنسان على فطرته وطبيعته يمتلك حقوقًا فطرية، لذلك يجب على المجتهدين والمفكرين المجددين إعادة قراءة السنّة الدينية وتقديم قراءة جديدة لها، حيث تؤدي من منطلق الدين إلى استيفاء الحقوق الطبيعية والفطرية، والسعي لتقديم قراءة عن الدين منطبقة مع الحقوق الفطرية له أهمية كبيرة -في نظر الباحث- لعدة أسباب منها: أنه إذا كان التفسير الذي يقدّمه المجتهدون عن الدين يؤدي إلى التعارض الظاهري بين الدين والحقوق الفطرية، فإن الشيء الذي سيفشل من الناحية الاجتماعية والبراغماتية هو التفسير المنسوب إلى الدين.

وفي الأخير، أكد الباحث أن إحدى خصائص الفقاهه في الاسلام، الواقعية والاهتمام بالمصالح الحقيقية والواقعية؛ لأن «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية». كما تحدث عن العدالة وعلاقتها بالدين والتدين ووجهة نظر الشهيد مطهري في كتابه «المبادئ العامة لعلم الاقتصاد»، الذي هو مشروع لم يكتمل من أجل إثبات فعالية منهجية «الاجتهاد محور العدالة»، والذي أكد فيه أن أصل العدالة هو من معايير الإسلام. فالعدالة في سلسلة علل الأحكام وليس في سلسلة المعلولات. كما أشار الى رأي الإمام الخميني الذي يعتبر أن أساس الحكومة بسط العدل في المجتمع، وأنها معيار لتحقق الأحكام، وأن الهدف من إقامة

الحكومة بواسطة الإسلام هو إقامة العدل.

والخلاصة، فالتأثير الذي يمكن أن تتركه العدالة على عملية الاستنباط والتفقّه يتجلى في مجالين، الأول: العدالة بعنوان «قاعدة فقهية» يمكن أن يكون له دور هام في استنباط أو تطبيق «الحكم»، مثل بقية القواعد الفقهية. الثاني: يمكن للعدالة أن تكون واحدة من «مقاصد الشريعة» و«روح الشريعة » ومعيارًا للاجتهاد الفعّال في شرح المدارس الإسلامية والنظام الإسلامي.

الورقة الثانية في هذه الجلسة قدّمها الشيخ شفيق جرادي (مدير معهد المعارف الحكمية في لبنان) عن «معيارية العدالة في البناء الحضاري: الاجتماعيّ والإنسانيّ».

وقد تحدّث فيها عن المرتكزات الثلاثة التالية:

أوّلها: تحديد معنى القيم كالعدالة، وكيف يمكن، ومتى يمكن اعتبارها معيارية؟ ثم الانشغال بترابط مجال القيم الإسلامية بالعدالة، وعلى أي أساس اعتبرناها معيارية في البناء الحضاري.

ثانيها: التفريق بين معنى «حضارة» و«الحضارة»، إذ باتت الدراسات المعاصرة تتحدّث عن أن كل زمن يمثّل فرادة حضارية خاصة، وهو الذي نسمّيه بـ«الحضارة».

ثالثًا: هل بإمكاننا أن نجد ونتلمّس وجه العدالة في الحضارات الفاعلة بعالم اليوم؟ وفي العلاقات الدولية؟ أم أن العدالة الحضارية هي الفرادة الخاصة للإسلام والمسلمين؟

وعليه، فإنّ الحاجة للإسلام الحضاري ما زالت قائمة كحاجة معاصرة اليوم، وكيف هو المشهد الدولي المعاصر اليوم أمام تطلعات عالم المسلمين نحو بناء حضارتهم العادلة، بل بناء «الحضارة العادلة»؟

أما الدكتور عباس جوارشكيان فقد تحدث عن: «الأسس العقلانية للعدالة في الحضارة الاسلامية» حيث يرى أن العدالة تعتبر السمة الأكثر وضوحًا والأكثر أهمية والأكثر عمومية والأكثر أساسية في الحياة الاجتماعية والمنظمة للحياة الإسلامية. وتحقيق مثل هذه السمات والميزات مع مثل هذا النطاق وأبعاده الشاملة، سيكون متاحًا وممكنًا من خلال نموذج معرفي وعقلاني خاص وشامل فقط، كما يتطلب عقلانية خاصة أيضًا. كما تحدث بالتفصيل عن المعايير والمؤشرات.

أما بخصوص توحيد أسس عدالة الحضارة الإسلامية، فقد أكد الباحث أن الإسلام ومن خلال جهوده الرامية لخروج الفرد والمجتمع من التعددية نحو الوحدة ومن الشرك

نحو التوحيد، فإنه يوفّر أساس عدالة الحضارة الإنسانية. كما أن التوحيد يعتبر المحور الأساسي لعدالة الحضارة الإسلامية القائم على إرساء حاكمية التوحيد داخل الفرد والمجتمع وأيضًا في النظام الحضاري المنبثق من حياة الإنسان والمجتمع البشري أيضًا.

وبناءً على الموقف التوحيدي، فالعدالة من وجهة نظر الإسلام، تعني أداء الحق والقيام بالمهام، وواجب الطاعة والعبودية ومراعاة حقوق الفرد والمجتمع، وكسب الفضيلة والكمال والعمل بالقيم والاستجابة لاحتياجات المؤسسات والاستفادة من المنافع الدنيوية والأخروية، والالتزام بقوانين الحياة الاجتماعية والعمل بالأحكام والقواعد الإسلامية.

وهذا التكامل والوحدة في النموذج الإنساني، يكاد يكون غائبًا في الفكر الغربي والثقافة الليبرالية المهيمنة على الحضارة اليوم، حيث تسود الفردانية والأنانية القاتمة.

ومن الطبيعي أن مثل هذه الفردانية القاتمة والشديدة، لاتكون نتيجتها إلّا التعددية الشاملة، التنوّع في الفهم والمعرفة في مجال القيم والسلوكيات في أسلوب وطريقة الحياة. وفي مثل هذه الأجواء والمجال الفارغ من المفاهيم والأسس الإنسانية المشتركة، لن يتبقى مكان للحديث عن العدالة وباقي القيم الأخلاقية المطلقة، والمفاهيم العامة والإنسانية الشاملة.

في الوقت الذي نجد فيه الإسلام وفي ضوء تعاليمه التوحيدية قد وفّر الأرضية اللازمة لإقامة وإرساء العدالة الاجتماعية والحضارية بشكلها العملي والنظري، حيث نجد الحق أساس جميع معايير العدالة الإسلامية.

الورقة الأخيرة قدّمها الأستاذ محمود حيدر (باحث في الفلسفة ورئيس مركز دلتا للأبحاث المعمقة – بيروت) تحت عنوان: «فلسفة التعرف تلازم العدل والتخلّق في التلاقي بين الأديان والحضارات»، وفيها حاول الباحث مقاربة مفهوم التعرُّف بوصفه ركنًا مؤسسًا في فلسفة القيم. ومثل هذا المقصد ينبني على فهم التعرُّف الساري بين الثقافات والحضارات والأديان، بما هو تعرُّفٌ مسبوق بالإيمان بحقانية التغاير المتأتية من سنَّة الاختلاف. وحيث يتخذ التعرُّف هذا المسرى، فإنه حسب الباحث، يصبح لدى المتعرَّف شأنًا متأصلًا في وجوده الذاتي الخاص، وفي حضوره التاريخي سواءً كان فردًا او جماعةً أو حيِّزًا حضاريًّا.

والمتعرِّف الذي تعقّل فضيلة التعرف وتخلّق بها، مُدركٌ بأن ما يفعله إنما يدخل ضمن سَيْرِيَّة تحويل الجهل الى معرفة، والبعيد الى قريب، والآخر المختلف إلى نظير مساوٍ له في الآدمية. أما هذه السَّيْرِيَّة فلا تنهض وتنمو إلَّا باقتران جوهري بين الإيمان بمكانة الإنسان السامية في الوجود، والعمل على تصديق هذا الإيمان قولًا وعملًا في الآن عينه.

ومفهوم التعرُّف بما هو الكشف عن مجهول هو سبيل الحق إلى معرفة الخلق، وإرادة

المعرفة بالموجود الإنساني عن طريق التوجُّه نحوه قصد معرفته وفهمه كما هو بماهيته وهويته، ومن دون فرض أو إكراه، والتعرُّف بما هو علم معاملة مع الغير وفق مبدأ الخيرية واللطف. وهو ما يتصل بالبعد الأخلاقي الذي ينظم الصلة بالغير، ويقيمها على مبدأ العدل والتسامح والقبول والمعايشة الرحمانية، وكذلك التعرُّف بوصفه معطىً إلهيًّا أوجبته الأديان على مؤمنيها، ليكون لهم سبيلًا للاهتداء إلى الخالق عبر الاقتراب من مخلوقاته لمعرفتهم.

والمتعرِّف بهذه المزايا -في نظر الباحث- هو الذي يشاهد الغير في نفسه، ويشاهد نفسه في الغير بعين اللحظة، يضيف الباحث: كما لو كان هو والغير نفسًا واحدة. فلو تحقَّق له مقام الغيرية يكون قد قطع المسافة المكتظَّة بالرّيب حيال هذا الغير الذي هو نظير له في الآدمية. ولكي تنعقد موازين الصلة بين الذات والغير على نصاب التعرُّف، لا مناص من قيامها على صفاء النية، وسموِّ القصد، ولطف المقاربة. وحين يأخذ التعرُّف سبيله إلى حقول التنوّع يثبُت الوصل بين الذات ونظيرها. حيث إن أفضل درجات هذا الوصل ما نشأ ونما وسرى في حقول الغيرية، وصولًا إلى الخير العام ومن فسحاته.

وفي الأخير يؤكد الباحث أن التعرُّف هو وليد شرعي للتغاير، بل هو استجابة المتعرِّف لنداء المعرفة بكل من يغايره الفهم في الثقافة والمعتقد. وبقدر ما يتسامى التعرُّف على العصبيات والتحيُّزات والهويات، بقدر ما يتصل بها جميعًا بوصف كونها ظاهرات اجتماعية، توجِبُ النظر إليها، والتعامل معها كوقائع يفترضها التدافع الطبيعي في عالم الناس.. وبهذا يغدو التعرُّف جوهرًا أصيلًا في ذات المنتمي، يفيض من خلاله على الغير بما يختزنه من جميل، ثم ليستحثَّ هذا الغير الى إفاضة معاكسة هي أدنى إلى رد الجميل بالجميل.

ولتظهير ما يمكن اعتباره هندسة تفكيرية لـ«فلسفة التعرُّف»، فقد أسس الباحث مسعاه على مبنَيَيْن رئيسين، الأول: متصلٌ بالتلازم الوطيد بين الإيمان الديني وإرادة التعرُّف، والثاني: متعلقٌ بـ«سعة النظر» بما هي ضرورة للتعرُّف الرحماني.

□ التوصيات

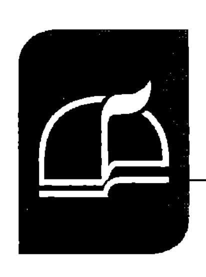
واختتم المؤتمر بعرض مجموعة من التوصيات تلاها معاون البحوث في جامعة المصطفى العالمية في لبنان السيد حسين إبراهيم منها:

أولا: تأليف لجنة أكاديمية لوضع محاور أبحاث في موضوع العدالة: تعريفًا دينيًّا، وتطبيقًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وحقوقيًّا في مجتمعات متنوعة الانتماء الديني والمذهبي والعرقي.

ثانيًا: إقامة اتحاد دولي من علماء ومفكرين إسلاميين ومسيحيين وتحرريين لبيان أسس العدالة الحضارية والدفاع عنها في المنتديات الدولية والحراك المدني في العالم.

ثالثًا: عقد مؤتمر دولي استكمالًا لمؤتمر العدالة الذي عقد بطهران.

رابعًا: تفعيل الحوار في موضوع العدالة الاجتماعية بين المسلمين والمسيحيين وبين النخب المُتمسكة بحقوق الإنسان وكرامته، والدعوة إلى تفعيل آليات التعرف والتواصل والحوار، وتسليط الضوء على المطالب التي تسود العالم، ومحاولة إخراج ذلك من كونه وجهة نظر تتحكم بها مصالح الدول والأنظمة.



أنماط العلاقة بين الحضارات..

نظرية تعارف الحضارات أنموذجًا

زياد عبدالكريم النجم*

- رسالة دكتوراه في الفلسفة بعنوان: (أنماط العلاقة بين الحضارات.. نظرية تعارف الحضارات أنموذجًا)
- إعداد الباحث: زياد عبدالكريم النجم
- إشراف: الدكتور بشار الشريف
- مقدمة لجامعة ديلاوير الأمريكية
- تقع الرسالة في ١٧٣ صفحة، قياس A4
- نوقشت بتاريخ: ٩ شباط/ فبراير ٢٠١٧م.

لقد مرّت الحضارات الإنسانية عبر صيرورتها التاريخية بأحوال اتّصلت فيها بعضها مع بعض، وأحوال أخرى لم يثبت حدوث الاتصال فيها بينها. ولكن في الغالب كان الاتصال قائمًا بين الحضارات، وقد تميَّز هذا الاتصال

* كاتب وباحث من سوريا، البريد الإلكتروني: ziadnajem73@gmail.com

بفترات حدث فيها صراع وتصادم وتنافس، وفترات أخرى كانت فيها التواصل إيجابيًّا إذ تعاونت وتعايشت وتحاورت فيما بينها.

وقد شكَّلت هذه الثنائية (الحوار والصراع)، مادة غنية للبحث والنظر في أنماط وأشكال العلاقة بين الحضارات. ومن ثَمَّ فقد أوحت هذه الثنائية للمفكرين والباحثين بنظريات مختلفة كل حسب قراءته للتاريخ، فذهب فريق منهم إلى أن الصراع هو الأصل الذي يحكم العلاقة بين الحضارات، وما حالات السلم التي وجدت عبر التاريخ سوى مراحل اقتضتها ظروف تاريخية معينة، وهذه الرؤية تولدت عنها نظريات جعلت من الصراع الحضاري منطلقا لها كنظرية «صدام الحضارات» لصموئيل هنتنغتون.

وذهب فريق آخر إلى أن العلاقة بين الحضارات غلب عليها التعايش والتحاور والتسامح، أما الصراع الذي وجد بينها فهو محدود بظروف معينة وهو طارئ واستثناء، وليس أصلًا لهذه العلاقة، وقد أخرجت هذه النظرة إلى حيّز الوجود نظريات أخرى جعلت من الحوار الحضاري حجر الأساس في فلسفتها للحضارات، كنظرية «حوار الحضارات» لروجيه غارودي.

ولذلك فقد أضحت ثنائية (الصراع والحوار)، هما الصيغتين المهيمنتين على قراءة أوجه العلاقة بين الحضارات.

وعلى الرغم من أن البحث في أنماط وأشكال العلاقة بين الحضارات مسألة شائكة ومعقدة، إلَّا أنه ثمة حقيقة لا يمكن نكرانها وهي أن محور هذه العلاقة إنما تقوم على أساس معرفة الآخر أو الجهل به.

ومن هنا أتت أهمية نظرية «تعارف الحضارات» بوصفها نظرية تدعو لمعرفة الآخر الحضاري، ومع أن مصطلح التعارف ليس جديدًا إلَّا أن الجدة تكمن في المنهجية التي صيغ بها، وبالتوظيف المناسب له، بحيث تمخّضت عنه نظرية جديدة في فلسفة الحضارة بصبغة عربية.

وقد سعت هذه النظرية لتحقيق عدة أهداف، لعل من أهمها الهدفين الأساسيين التاليين:

الهدف الأول: الخروج من إشكالية النمط الثنائي (الصدام والحوار).

الهدف الثاني: إيجاد مخرج مفاهيمي عربي يعبر عن خصوصية الحضارة العربية الإسلامية.

وممَّا سبق نجد أن موضوع البحث في هذه الأطروحة موضوع شائك، يفتح الباب على مصرعيه أمام طرح العديد من الإشكاليات المفصلية والأسئلة الجوهرية والمهمة، والتي

سنسعى لتسليط الضوء عليها ووضعها في ميزان البحث والدراسة ومحاولة الإجابة عنها، ولعل من أهم هذه الأسئلة الآتي:

ما هي نظرية تعارف الحضارات؟ وما هي الأسس التي انطلقت منها؟ وما المرتكزات التي استندت إليها؟ وما هي أهميتها؟ وما هي معوقاتها؟ وما هي القيمة الدلالية لها؟ وما مدى نجاعتها على أرض الواقع؟ وما هي رؤيتها لمستقبل العلاقة بين الحضارات؟ وما هي المبررات لوجودها؟

هذه الأسئلة وغيرها هي ما سنحاول البحث فيها، والإجابة عنها ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، بعد أن نقدّم تعريفات لمعنى الحضارة ومكوناتها ودلالاتها، ثم نستعرض أهم أنماط وأشكال العلاقات بين الحضارات، وعلى رأسها نظرية «تعارف الحضارات»، والتي هي المحور الأساسي لهذه الرسالة.

ومن جهته يرى زكي الميلاد أن مسألة تعارف الحضارات هي أمر ضروري، يجب تحقيقه قبل الشروع في مسألة حوار الحضارات التي دعا إليها روجيه غارودي، وكذلك دعا إليها الكثير من أبناء الحضارتين العربية والأوروبية. ومقولة (تعارف الحضارات) لا تعني مجرّد الاعتراف بتعدّد الحضارات وتنوّعها فحسب، وإنما تستند إلى ضرورة بناء وتقدّم الحضارات في العالم، وتأسيس الشراكة الحضارية فيما بينها، وتبادل المعرفة والخبرة، فالعالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة، وإنّما إلى استنهاض الحضارات كافة.

وفي هذه النقطة تلتقي نظرية (تعارف الحضارات) مع نظرية (حوار الحضارات)، وقد تجلّى ذلك من خلال دعوة روجيه غارودي للحضارة الغربية إلى التخلي عن غطرستها، والاستفادة من تجارب الحضارات اللاغربية، والتعاون معها لبناء مستقبل مشترك يتسع لجميع أبناء الأسرة الإنسانية بمختلف انتماءاتهم الحضارية.

يقول غارودي: «لقد أصبح الحوار بين الحضارات ضرورة ملحّة لا مهرب منها، إنه قضية حياة أو موت... ولقد وصلنا إلى حافة الهاوية، بل ربما تجاوزناه، وعلى الرغم من ضياع فرص تاريخية مناسبة، وعلى الرغم من إهدار إمكانات كثيرة لدى الإنسان الغربي، فإن محاولتنا تجديد حوار للحضارات بين الشرق والغرب تهدف إلى إنهاء ذلك الحوار الذاتي الانتحاري الذي يمارسه الغرب».

وحين حاول غارودي تحديد ما يريده من أطروحته (حوار الحضارات)، فإنه حدّدها في ضوء نقده ورؤيته لمشكلات الغرب، وحاول من خلالها أيضًا أن يجد مخرجًا للأزمة الحضارية التي تعاني منها الحضارة الغربية، وبشكل أدق مخرجًا للحضارة الأوروبية، كما أن

مقولة غارودي لا تلبّي حاجات الحضارات الأخرى غير الأوروبية، وذلك لأنها رسمت على مقياس الحضارة الأوروبية، وكانت تناسب متطلّباتها الداخلية.

وبالمقابل يرى مالك بن نبي أن «الحضارة لا تُشترى من الخارج بعملة أجنبية، غير موجودة في خزينتنا، فهناك قيم أخلاقية اجتماعية ثقافية لا تُستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها».

وهنا مكمن الأهمية في نظرية «تعارف الحضارات» من كونها نبتت في تربة الحضارة العربية الإسلامية، فهي عربية لغة واصطلاحًا ومنهجًا؛ فالأمة التي لا تبدع لنفسها أفكارها ورؤاها الخاصة بها، لن تكتشف ذاتها بأبعادها الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، ولن تشق طريقها نحو التقدم والإبداع.

وخلاصة القول: إن البحث حول نظرية «تعارف الحضارات» يعتبر مسألة مهمة، على مستوى المسائل الفكرية المعاصرة، كونها ترتبط برسم وتحديد ماهية العلاقة بين الحضارات، وترتبط بفلسفة الحضارة، التي ترتبط بدورها بالدراسات المستقبلية، وقد اعتمدت حقل المستقبليات في العمل من أجل طرح مشروع حضاري إصلاحي، اتضحت معالمه مع النظرية قيد البحث (تعارف الحضارات)، إذ انتمت إلى الأطروحات المعالجة والإصلاحية في الفكر العربي المعاصر من خلال ما حاولت عرضه والتركيز عليه من رفض الاستلاب وعولمة الهوية.

كما أنها جاءت كمعالجة واستجابة؛ معالجة لحوار الحضارات وطرح بديل في نظريات التعامل مع الآخر الحضاري، ولا سيما الصدام بين الحضارات، واستجابة للتحديات الثقافية؛ كتداعيات التحول الحضاري مع النظام العالمي الجديد، وتبني فكرة الحضارة كنموذج للتعريف والهوية، والتي حدت بالفكر العربي الإسلامي إلى إنتاج نظرية تحاكي المتطلبات الفكرية المعاصرة في مجال فلسفة الحضارة وتنطلق من أسس عربية إسلامية، فكانت نظرية (تعارف الحضارات).

ومن خلال منهجية البحث في التحليل والنقد والمقارنة، يمكننا القول: إن نظريات التعامل الحضاري جاءت تارة واصفة للواقع العلاقاتي بين الحضارات، أو تفسيرية له تارة أخرى، أما مع نظرية «تعارف الحضارات»، فإن النظرية ارتفعت إلى أن تكون نظرية إنشائية واستشرافية للمستقبل المعتمد على الإصلاحات في الواقع العربي والإسلامي، ومبرزة لمدى أهمية فكرة التواصل مع الآخر الذي لا يمكن أن يلغى لأنه مختلف، بل يجب التوافق والاتفاق معه ومعاملته على أنه مكمل للأنا والذات لا مقابل أو عدو لها.

تكونت الرسالة من مقدمة وخاتمة وأربعة فصول، كل فصل ضم خمسة مباحث، وهذه الفصول كانت على الشكل الآتي:

الفصل الأول: حمل عنوان (مفهوم الحضارة)، ناقش خمسة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان (معنى الحضارة والثقافة والمدنية... لغة واصطلاحًا)، والمبحث الثاني جاء بعنوان (الحضارة والثقافة والمدنية بين التداخل والتمايز)، وجاء المبحث الثالث بعنوان (أسباب الإشكال في العلاقة بين المصطلحات الثلاثة)، والمبحث الرابع جاء بعنوان (ضبط المصطلحات)، والمبحث الخامس بعنوان (مستويات الحضارة).

الفصل الثاني: حمل عنوان (جدلية العلاقة بين الحضارات من الصراع إلى الحوار)، ناقش خمسة مباحث هي: المبحث الأول بعنوان (مفهوم الحوار الحضاري وأسسه الأيديولوجية)، والمبحث الثاني جاء بعنوان (النظريات المنطلقة من فكرة الحوار الحضاري)، وجاء المبحث الثالث بعنوان (مفهوم الصراع الحضاري وأسسه الأيديولوجية)، والمبحث الرابع بعنوان (النظريات المنطلقة من فكرة الصراع الحضاري)، والمبحث الخامس بعنوان (مفهوم التعارف.. ونظرية تعارف الحضارات).

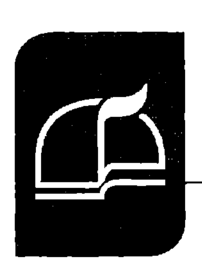
الفصل الثالث: حمل عنوان (نظرية تعارف الحضارات نحو رؤية جديدة للخروج من إشكالية ثنائية الصدام والحوار)، ناقش خمسة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان (نظرية تعارف الحضارات.. النشأة والتكوين)، المبحث الثاني بعنوان (نظرية تعارف الحضارات.. وأهم مرتكزاتها)، المبحث الثالث بعنوان (أهداف تعارف الحضارات)، والمبحث الرابع بعنوان (مصطلحًا التعارف والحوار بين التداخل والتمايز)، والمبحث الخامس بعنوان (القيمة الدلالية لتعارف الحضارات).

الفصل الرابع: حمل عنوان (نظرية تعارف الحضارات في الميزان)، ناقش خمسة مباحث هي: المبحث الأول جاء بعنوان (معوقات تعارف الحضارات)، المبحث الثاني بعنوان (تعارف الحضارات بين التنظير والتطبيق)، والمبحث الثالث بعنوان (ما المبرر لنظرية تعارف الحضارات مع وجود نظرية حوار الحضارات؟)، والمبحث الرابع بعنوان (مستقبل العلاقة بين الحضارات في ضوء نظرية التعارف)، والخامس بعنوان (وقفة تأملية مع نظرية تعارف الحضارات).

وقد توصل الباحث في خاتمة الأطروحة إلى الضرورة الملحة في أن يرسم الفكر العربي والإسلامي مستقبل حضارته في ظل عالم متغيّر، يموج في بحر متلاطم من المفاهيم والمصطلحات والأيديولوجيات... إلخ.

ورأى الباحث أن مستقبل العلاقة بين الحضارات على أساس التعارف، يمكن أن يؤسس لعلاقة مبنية على أسس علمية ومعرفية صلبة، ولا يخشى منها الوقوع بين طرفين كلاهما مرذول (الإفراط والتفريط)، فلا قطيعة مع الآخر بالمطلق ولا ذوبان بالآخر بالكلية.

واعتبر الباحث أن نظرية «تعارف الحضارات» تجسّد رؤية عربية إسلامية بامتياز، فهي بمثابة المخرج المفاهيمي نحو رؤية جديدة للخروج من إشكالية ثنائية (الصدام والحوار)، كما أنها النمط الثالث أو البديل الذي يرسم شكل العلاقة بين الحضارات، ويضع الآليات العملية لذلك المشروع الحضاري.



إعداد: محمد دكير

الأبعاد التداولية عند الأصوليين

مدرسة النجف الحديثة أنموذجًا

الكاتب: فضاء ذياب غليم الحسناوي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي -بيروت.

الصفحات: ٢٢٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

انقسم البحث اللغوي إلى فروع ومدارس واتجاهات، واحدة منها ما يطلق عليه علماء الألسنية مصطلح (التداولية)، وهي العلم الذي يبحث في اللغة في مقام الاستعمال والتداول. وقد سعى الباحث في هذا الكتاب إلى المقارنة بين ما انتهى إليه البحث التداولي المعاصر وبين ما أنجزه الأصوليون من أبحاث لغوية تداولية.

يتكوّن البحث من ثلاثة فصول، في الفصل الأول عرض الباحث فيه النظرية التداولية في إطارها الغربي من خلال معالجة ثلاثة أمور أساسية: تعريفها وتحديد ماهيتها، ونشأتها وتطورها، ثم مفاهيمها المركزية.

الفصل الثاني تناول فيه وعي العرب والمسلمين بنظرية أفعال الكلام، لا سيما

الأصوليين منهم، وقد تناول في هذا الفصل مجموعة من المسائل والمباحث اللغوية مثل: الخبر والإنشاء كمدخل لدراسة نظرية أفعال الكلام، ومقاربة ثنائية مادة الأمر وصيغتها الثنائية الإنجازية التصريحية والإنجازية غير التصريحية.

أما الفصل الثالث فعالج فيه بعض قوانين الخطاب وأنماطه عند الأصوليين، وملامحها التداولية، وحجية الظهور أو أصالته كقانون عام يحكم عملية التخاطب عند الأصوليين، وقرينة الحكمة: قراءة تداولية.

الفقر والتعليم..
ماذا يفعل الفقر بمخ أطفالنا؟ وماذا تفعل المدرسة لتصلح ما أفسده الفقر؟

الكاتب: إيريك جنسن.
ترجمة: صفاء الأعسر.
الصفحات: ٢٢٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط ١- ٢٠١٥م.

أثبتت العديد من الدراسات الميدانية التأثير السلبي لظاهرة الفقر على التعليم، وعلاقة الفقر بمستويات التأخر المدرسي في الكثير من المجتمعات والدول، كما حذّرت هذه الدراسات من تأثير الفقر ومساهمته في الانحراف الأخلاقي ومن ثم الرسوب المدرسي وصولًا إلى مغادرة نسبة من الأطفال صفوف المدارس.

في هذا الكتاب ومن خلال ستة فصول، عالج الباحث ظاهرة تأثير الفقر في التعليم، وخصوصًا تأثيره في أدمغة الأطفال، وكيف تواجه المدارس هذه الظاهرة، وسبل التخفيف من سلبياتها.

في الفصل الأول تحدّث الكاتب عن طبيعة الفقر وكيف يمكن فهمها وتحليلها، ثم انتقل في الفصل الثاني للحديث عن كيف يؤثر الفقر في السلوك وفي والأداء المدرسي للأطفال على وجه الخصوص، وعلامات ذلك ومظاهره، أما الفصل الثالث فقد خصّصه للحديث عمّا أسماه بتبني التوجُّه العقلي للتغيير، لمعالجة التأثيرات السلبية للفقر في التعليم والتحصيل العلمي في المدارس.

الفصل الرابع تحدّث فيه عن عوامل النجاح العامة والخاصة في المدرسة، أما الفصل الخامس فقد خصّصه لاستعراض عوامل النجاح في الصف المدرسين من خلال عدد من الدراسات الميدانية.. وأخيرًا خلص في الفصل السادس إلى أن التدريس الجيد له نور الشمس وقوة السحر، لذلك على المدرس والمدرسة الاهتمام به وخصوصًا لدى الفئات الفقيرة أو الأقل غنى أو المحتاجة، عبر الدعم والحرص على حقّها في التعليم والتمدرس.

طرائق تعريب المصطلح وصناعة التعريف في الدرس اللساني العربي الحديث

الكاتب: د. مختار درقاوي.
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
الصفحات: ١٥٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٧م.

يعالج هذا الكتاب مسألة مهمّة تتعلّق بالتثاقف الحضاري ونقل المعرفة من حضارة إلى حضارة عبر الترجمة. والحضارة العربية - الإسلامية وإن كانت لديها تجربة مهمة ورائدة في الماضي عندما قامت بنقل التراث اليوناني إلا أن

التجربة المعاصرة تعتبر أكثر خطورة وصعوبة؛ لحجم الإنتاج الفكري والعلمي الذي تنتجه الحضارة الغربية اليوم، ولتأخر اللغة العربية عن مواكبة التطور العلمي والتقني المتسارع.

في هذا الكتاب ومن خلال فصلين عالج الكاتب مجموعة من المسائل المتعلّقة بتعريب المصطلح وصناعة التعريف في الدرس اللساني العربي الحديث.

في الفصل الأول وتحت عنوان: طرائق تعريب المصطلح اللساني لدى المحدثين، تحدّث الكاتب عن علم المصطلح وجهازه المفاهيمي وكيفية تفعيل التراث العربي في ترجمة المصطلح، كما استعرض تجارب عدد من الباحثين والمشتغلين في هذا المجال أمثال: محمود فهمي حجازي ومحمد عيد ومازن الوعر.. إلخ، وإشكالية الاستفادة من التراث في توليد المصطلحات، وكيف استفاد المستشرقون من التراث في تعريب المصطلحات.

أما الفصل الثاني فقد خصّصه الباحث لتناول طرائق صناعة التعريف في المعجم العام لدى اللسانيين العرب المحدثين.

في البداية تحدّث عن تصنيف ريتشارد روبينسون وجورج مونان، كما ناقش أسباب عسر التعريف المعجمي، والمحاولات العربية في حصر تقنيات صناعة التعريف، كما تحدّث عن مراحل علم الدلالة المعجمي، وطرائق أو وسائل انتقال المعنى، وعلم الدلالة البنيوي، والتوليدي والمعرفي أو العرفاني، والعلاقات الدلالية: الترادف، التضاد، الاشتمال، وفي الأخير تناول تقنيات التعريف بالمجاز والصوت والنحو.

أسلمة المستقبليات
محاولة علمية للإمساك بالمستقبل الإسلامي

الكاتب: مجموعة من الكتاب.

الناشر: دار روافد - بيروت.

الصفحات: ٤٢٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٧م.

تدخل دراسات هذا الكتاب في سياق الاهتمام باستشراف المستقبل، وقد كانت في وقت صدورها في مجلة متخصصة تحمل عنوان: «اتجاهات مستقبلية»، منسجمة مع الاهتمام العالمي بالمستقبل والدراسات المستقبلية ومحاولات عدد من المراكز البحثية استشراف المستقبل بمنهجية علمية تخدم الحاضر وتتنبأ بما يمكن أن يكون عليه المستقبل.

وما يميز هذه الدراسات ليس محاولاتها استشراف المستقبل الإسلامي، أو وضع رؤية مستقبلية تنسجم مع معطيات الحاضر وتطوراته المتلاحقة، وإنما تكمن فرادتها في محاولة التأسيس لمثل هذه الاهتمامات العلمية النادرة في العالمين العربي والإسلامي، ونشر الوعي بالمستقبل ودراسته واستشرافه كما هو الحال في الغرب.

يتكوّن الكتاب من عشرة فصول ومجموعة من الملاحق، وقد احتضن كل فصل دراسة لمتخصص في مجال معين. من دراساته: رهانات التحكم بعالم الغد للباحث علي المؤمن، والنزعة المستقبلية: من الخرافة إلى الإيمان، للباحث عبد الرحيم الموسوي، ومستقبل العالم: نبوءات وأساطير، للباحث حسن السعيد، وعلم المستقبل وصدامات التغيير، للدكتور علي أكبر

كسائي، ونهاية السياسة والأسطورة، للدكتور علي أصغر الكاظمي.

أما الملاحق فمن عناوينها: بيان المستقبلية الإسلامية، مشروع المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، وقراءة في مشروع المستقبلية الإسلامية، للدكتور محمد سعيد الأمجد.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان

الكاتب: كلود ريفيير.
ترجمة: أسامة نبيل.
الناشر: المركز القومي للترجمة - القاهرة.
الصفحات: ٣٢٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٥م.

يندرج هذا الكتاب ضمن الدراسات الأكاديمية والعلمية التي تناولت علم الأديان وعلم اجتماع الأديان على وجه الخصوص، هذا العلم الجديد الذي يحاول البحث في جذور نشأة الأديان وعلاقة الأديان بتطور الإنسان ونظرته لنفسه وللعالم، واكتشافه لعالم ما وراء المادة، وتطور المعرفة الدينية عبر الأزمنة التاريخية، وخصائص عدد من الأديان، والمقارنة بينها.

يتكوّن هذا الكتاب من خمسة أجزاء ومجموعة من الفصول.

في الجزء الأول وتحت عنوان: قراءة في مجال الأنثروبولوجيا الدينية، تناول الكاتب في الفصل الأول موضوع الدين والمقدّس، وفي الفصل الثاني أشكال افتراضية لما سُمّي بالدين البدائي، أما الفصل الثالث فقد تحدّث فيه عن تاريخ الأنثروبولوجيا الدينية. الجزء الثاني وتحت عنوان: الإيمان بالأساطير، تحدّث الباحث عن فكّ رموز النصوص الأسطورية، والعقائد الدينية: أشكال ومحتويات.

أما في الجزء الثالث، فقد تحدّث فيه عن ممارسة الشعائر، من خلال الكشف عن الشعيرة من خلال النظرية، والتطهير والكفارة، وظاهرة الأعياد. في الجزء الرابع وتحت عنوان: هوامش الدين، تناول موضوع التفسير الجديد للسحر والشعوذة، وظاهرة إحياء الشامانية في الوقت الراهن.

وأخيرًا، تحدّث في الجزء الخامس عن الديناميكيات الدينية المعاصرة، من خلال الكشف عن الممارسات الدينية: خيبة أمل أم صحوة؟ وتغيّرات دينية في العالم الثالث.

تحديات النهوض بالترجمة في العالم العربي

الكاتب: د. حسام محمد سعد سباط.
الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
الصفحات: ١٦٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

تواجه الترجمة في العالم العربي تحديات كثيرة، فالعولمة أرخت بظلالها وانتشرت عبرها اللغة الإنجليزية التي أضحت لغة التواصل في معظم صنوف المعرفة، وبسرعة فائقة تمكّنت وسائل الاتصال الحديثة مع وليداتها وسائط التواصل الاجتماعي من تغيير أنماط التخاطب، وتبادل المعارف والعلوم والمعلومات، وانتشرت بين الناس أنماط لغوية جديدة منها الإنجليزية المعولمة.

أما من جهة الترجمة من العربية إلى اللغات

الأخرى فقد أشار الكاتب إلى ضعف الإنتاج العلمي العربي، واكتفاء العرب باستهلاك فُتات ما يترجم، أما من جهة نقل العلوم والمعارف الأجنبية الى العربية فقد أشار الكتاب إلى قلة الاهتمام الحكومي بها والاضطراب الشديد في نقل المصطلح العلمي، وعدم ترجمته.

في هذا الكتاب محاولة لتسليط على التحديات التي تواجه الترجمة في العالم العربي والمعوقات التي تقف في وجه قيامها بدورها الحضاري.

يتكوّن الكتاب من ستة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: (أهمية الترجمة ودورها في الحضارة العربية) تحدّث الكاتب عن الترجمة والتواصل الحضاري، واتجاهات الترجمة وحركتها في الشرق قديمًا، ومشاريع الترجمة في العالم العربي.

الفصلان الثاني والثالث تناول فيهما الكاتب موضوع العولمة اللغوية وترجمة المصطلح، حيث تحدّث بالتفصيل عن هيمنة الفرنسية ثم الإنجليزية، وخصوصية اللغة العربية، كما تحدّث عن المترجمين الأوائل ونقل المصطلح في القرن التاسع عشر، وطرق نقل المصطلح..

الفصلان الرابع والخامس خصصهما الكاتب للحديث عن الترجمة الآلية وترجمة النص التراثي، وفيهما تحدّث بالتفصيل عن الترجمة الآلية بين النظرية والتطبيق، واللغة العربية والترجمة الآلية، ومشاكل ترجمة النص التراثي، ومعايير نقد الترجمة.. وأخيرًا تحدث في الفصل الخامس عن كتابة الكلمات العربية بالحرف اللاتيني، والإشكاليات والتحديات التي تواجه هذا العمل.

التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة

الكاتب: د. أيوب دخل الله.

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

الصفحات: ٢٧٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط ١- ٢٠١٥م.

يناقش هذا الكتاب قضية مهمة وبالغة الحساسية، لما لها من تأثير وتداعيات على المستوى التربوي والاجتماعي ومن ثم العلمي والثقافي المرتبط بمستقبل الأجيال القادمة، والمقصود بها واقع التربية في ظل تحديات العولمة الغربية والغزو الثقافي، في ظل التراجع الحضاري التي تعاني منه الأمة في الوقت الراهن.. ومن خلال هذه المناقشة يخلص الباحث إلى اقتراح مجموعة من الآليات والمواقف لمواجهة ومعالجة هذا الواقع للتخفيف من تداعياتها السلبية.

يتكون الكتاب من ستة فصول، في الفصل الأول عرف الباحث التربية وتحدّث عن أهميتها وأهدافها، وعلاقة التربية ومشكلات المجتمع. في الفصلين الثاني والثالث، تحدّث بالتفصيل عن التخطيط واتخاذ القرارات ومراحل التخطيط، والمدخل العلمي لحل المشكلات، والموقف من العولمة، والتربية في ظلها.

الفصلان الرابع والخامس، تحدّث فيهما الكاتب عن علاقة الإعلام بالتربية، والتربية والغزو الثقافي، حيث تناول مجموعة من القضايا مثل: الإعلام التربوي: مرتكزاته ووظائفه، وماهية الغزو الثقافي وأهدافه.. وأخيرًا خصّص الفصل السادس للحديث عن علاقة التربية

بالتكنولوجيا، والمجتمع العربي وتحديات التكنولوجيا، والتعليم العربي وسبل مواجهة التحديات التقنية..

النظريات النقدية للعولمة

الكاتب: شمسي العجيلي وباتريك هايدن.
ترجمة: هيثم غالب الناهي.
الناشر: المنظمة العربية للترجمة - بيروت.
الصفحات: ٥٤٤ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٦م.

لقد أصبحت العولمة مفهومًا مركزيًّا بعدما تطور ما بين عام ١٩٨٠ ولغاية نهاية القرن العشرين ليكون استخدامه منحصرًا بالإشارة إلى العولمة الاقتصادية، أي تكامل الاقتصاديات القومية وتحويل هذا الاقتصاد الممتد لقرون إلى اقتصاد عالمي، ولتحويله إلى اقتصاد عالمي كاسر للحدود -كما يقول الكاتب- لا بد من تفعيل التجارة والاستثمارات الأجنبية المباشرة، وتدفق رؤوس الأموال، وهجرة الأفراد، وانتشار استخدام الوسائل التكنولوجية كي يكون اقتصادًا كاسرًا للحدود، وعليه فإن الوصف الأساسي للعولمة هو اشتمالها على التنوّع الكبير لمجموعة من العمليات الهادفة إلى نزع سيطرة الدول القومية على كل ما أسس فيها خلال مراحلها التاريخية.

من خلال هذا التوصيف للعولمة يحاول هذا الكتاب وعبر فصوله الخمسة، تسليط الضوء على الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية للعولمة، ورؤية حركات العولمة البديلة للممارسات والمؤسسات المتحوّلة نحو العولمة، معتبرًا النظريات النقدية في العولمة هي أداة لا تقدر بثمن للمهتم بهذا الموضوع، لأنها توضّح وجهة نظر عدد من المنظرين النقدية الأساسية لفهم العمليات العالمية لتشكيل العالم اليوم.

يتكون الكتاب من خمسة فصول كل فصل ناقش فيه الباحث عنوانًا معينًا، ففي الفصلين الأول والثاني تحدّث عن التنظير في العولمة: عرض التحدي، والعولمة الاقتصادية، أما الفصلان الثالث والرابع فتحدّث فيهما عن العولمة في المجالين السياسي والثقافي، ليخصص الفصل الخامس والأخير للحديث عن سبل مقاومة العولمة: حركة العولمة البديلة.

التقريب بين المذاهب الإسلامية في القرن العشرين
الأزهر والتشيع محاولات وتحفظات

الكاتب: راينر برانر.
ترجمة: بتول عاصي وفاطمة زراقط.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي-بيروت.
الصفحات: ٦٤٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٥م.

ما يميز هذا الكتاب ليس تناوله لقضية لها حساسية خاصة في العالمين العربي والاسلامي، ونقصد بها قضية التقريب بين المذاهب الإسلامية أو بين السنة والشيعة على وجه التحديد، ومحاولة التأريخ لها من خلال تتبع تجربة مؤسسة الأزهر وعلاقتها بعدد من علماء الشيعة اللبنانيين الذي تصدوا للتقريب والحوار والانفتاح على المخالف المذهبي، وإنما في كون هذه الدراسة هي من خارج العالم الإسلامي، ويمكن أن نصفها بالدراسة

الاستشراقية، لأنها من إنجاز باحث ألماني، لكنها اتّسمت بالموضوعية العلمية ومحاولة التوصيف والعرض والتتبع أكثر منها دراسة تنتصر لطرف على حساب طرف آخر.

بالإضافة إلى الإضاءة على قضايا مهمة تكشف بعض سبب انطلاق مشروع التقريب وانخراط بعض علماء الأزهر فيه ودعمه (الشيخ محمود شلتوت)، والاستجابة الإيجابية لعدد من علماء الشيعة الذين أبدوا حرصًا شديدًا لنجاحه (الشيخ محمد جواد مغنية)، ودور العامل السياسي في تشجيع هذا الحوار الداخلي، الإسلامي - الإسلامي.

وقد تميز الكتاب كذلك بتتبعه المختصر لجذور الصراع السني الشيعي منذ الفتنة الكبرى، وتتبعه لأهم محطات الصراع التاريخي، الذي ولّد في نظره رؤيتين مختلفتين للتاريخ، يستقي أتباع كل فريق منها رؤيته للصراع وطبيعته ونتائجه.

يحتضن الكتاب عشرة فصول وخاتمة، حيث خصّص كل فصل لتتبع مرحلة وتداعياتها، في الفصل الأول تحدّث عن: المجادلة حول التاريخ الصحيح، فيما تحدّث في الفصلين الثاني والثالث عن المحاولات الأولى الرامية لفض النزاع، وإصلاحات الأزهر والتشيع في غرة القرن العشرين.

الفصلان الرابع والخامس، خصّصهما للحديث عن المراسلة المثيرة للجدل بين السيد عبد الحسين شرف الدين عالم الدين الشيعي وشيخ الأزهر سليم البشري، وقضية الخلافة والتقريب، كما تحدّث في الفصلين الخامس والسادس عن مأسسة الفكر التقريبي، وشبكة حركة التقريب العلمائية (١٩٤٧ - ١٩٦٠).

أما في الفصول المتبقية فقد تناول عدد من القضايا المهمة في مسيرة التقريب مثل: نطاق النقاش التقريبي وحدوده، والمجادلات والتقريب والسياسة الثورية، وانتصار الفكر التقريبي وفشله، واستمرار التقريب في القرن الواحد والعشرين.

الفكر والاجتهاد
دراسات في الفكر الإسلامي الشيعي

الكاتب: زكي الميلاد.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي -بيروت.
الصفحات: ٢٥٥ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط ١- ٢٠١٦م.

رغم ما مرَّ به الفكر الإسلامي الشيعي من تحديات وجودية، إلَّا أن ما يُثير الدهشة - كما يقول الكاتب- أن هذا الفكر لم يحافظ على وجوده فقط، وإنما حافظ على نشاطه وديناميكيته وحركته المستمرة عبر التاريخ، ومنشأ هذه الحركة نابع من مبدأ الاجتهاد الذي بقي بابه مفتوحًا ولم يغلق بأي قرار سياسي أو تحدّ اجتماعي.

من هنا ينطلق الباحث لتتبع حركة الاجتهاد وتجلي العقلانية فيها من خلال جهود عدد من الفقهاء والعلماء الذين أثروا الفكر الاجتهادي الشيعي عبر التاريخ.

يتكوّن الكتاب من عشرة فصول، في الفصل الأول وتحت عنوان: الفكر الإسلامي الشيعي والاختبارات التاريخية، تحدّث الكاتب عن اختبارات أربع. ثم تحدث في الفصل الثاني عن: أصول الفقه وتطور فكرة العقلانية في الفكر الإسلامي الشيعي. الفصلان الثالث والرابع

خصّصهما للحديث عن السيد محمد باقر الداماد: مكانته وفلسفته، والملا صدرا والحكمة المتعالية.

الفصلان الخامس والسادس تحدّث فيهما عن: النزعة الأخبارية عند المسلمين الشيعة، وجدليات الجماعة والأمة في المجال الإسلامي الشيعي. فيما تحدث في الفصلين السابع والثامن عن التقريب عند الشيعة، التجارب والمبادرات، والدوافع والغايات، والسيد موسى الصدر والمشروع السياسي الوطني للشيعة في لبنان.

أما الفصل التاسع فقد خصّصه للحديث عن المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة، حيث تناول الصورة المشوَّهة للمرأة، وحركة التجديد في الفقه الشيعي لتغيير هذه الصورة، وأخيرًا تحدَّث في الفصل العاشر عن واقع المسلمين الشيعة ومكابدة تصحيح الصورة، حيث سلَّط الضوء على ظاهرة تشويه صورة التشيع والشيعة، على المستويين المعرفي والمنهجي، ومحاولات علماء الشيعة لتصحيحها.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثانية والعشرون — العدد 86 — خريف 1437هـ/ 2016م